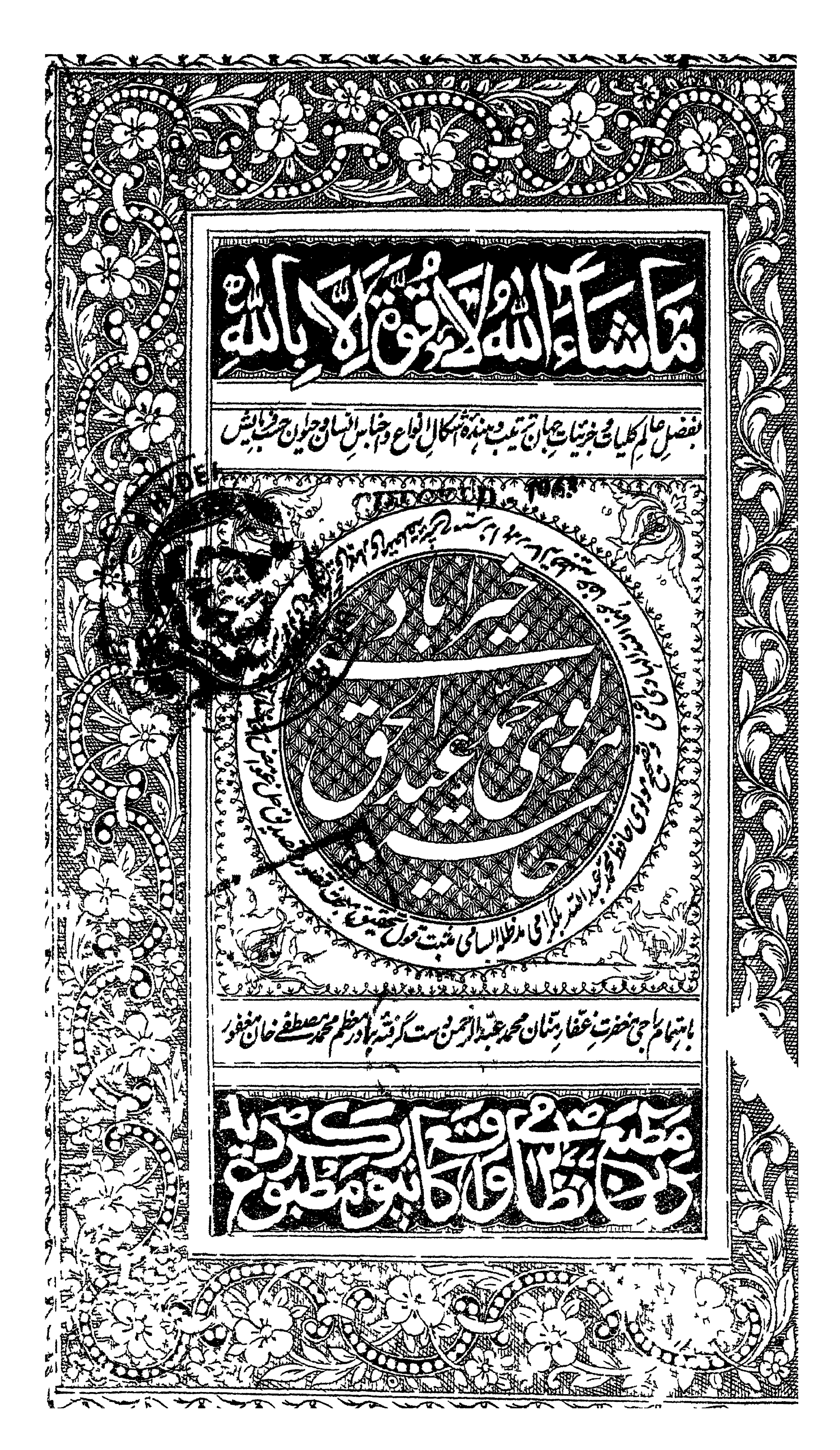


ما شاء الله لا قوة الا بالله
بفضل عالم کلیات و جزئیات جهان ترتیب دهندهٔ اشکال انواع و خواص انسان و حیوان حسب فرمایش
عبد الحق خیرآبادی
باهتمام حاجی حضرت غفار منان محمد عبد الرحمن سرگرشته برادر معظم محمد مصطفی خان مغفور

وان ہو الا العلم الحصولی الحادث اذ القدیم بقدمہ مجامع مع کل شیء الحضوری فاقد للسلب الکلی والاصح ان یراد بہا البعدیۃ الذاتیۃ

وہذا مرتبۃ المعلوم فیجوز ان یراد بالموصوف المعلوم ویصح قولہ تحقق کل فرد منہ الخ بلا کلفۃ **ولا یخفی** ما فیہ من الاختلال **اما اولا** فلانہم صرحوا ان الشیء اذا حصل فی الذہن وقام بہ یکتنف بالعوارض الذہنیۃ ویصیر متشخصا ذہنیا ویترتب علیہ الآثار الخارجیۃ وہذا ہو الوجود الذی یحذو حذو الوجود الخارجی ثم اذا لاحظہ العقل مع قطع النظر عن القیام بالذہن والاکتناف بالعوارض الذہنیۃ تصیر ماہیۃ من حیث ہی ہی ولیس لہا وجود الا فی لحاظ العقل وہذا الوجود یسمی وجودا ظلیا فالوجود الاول اصیلی وحقیقی والثانی ظلی اعتباری متوقف علی اعتبار العقل متفرع علی الاول وتابع لہ کما صرح کثیر من المحققین فلا معنی لکونہ مقدما بالذات علی النحو الاول من الوجود **واما ثانیا** فلانہ لما کان الوجود فی کل ظرف مساوقا للتشخص فیہ فالصورۃ من حیث ہی ہی الموجودۃ بالوجود الظلی لابد ان تکون متشخصا اذ لا معنی للوجود بدون التشخص فلا یخلو اما ان تکون متحدۃ مع الصورۃ القائمۃ بالذہن الموجودۃ فیہ بالوجود الذی یحذو حذو الوجود الخارجی او مغایرۃ لہا فعلی الاول تکون ذلک التشخص بعینہ فلا معنی لتقدم احدہما بالذات علی الآخر وتغایر الاعتبارات بعد اتحاد المصداق لا یجدی فی تقدم احدہما بالذات علی الآخر شیئا وعلی الثانی تکون متشخصا آخر وبطلانہ ظاہر اذ الحاصل فی الذہن صورۃ واحدۃ بشہادۃ الضرورۃ لیس فیہا تعدد وتغایر اصلا لکن العقل بضرب من التحلیل یحللہا الی الماہیۃ والتشخص ومصداقہما واحد بحت **وما قیل** ما ذکرہ المعترض انما یتم لو ارید البعدیۃ الذاتیۃ من قولہ بعد تحقق الموصوف **فلا یخفی** سخافتہ اذ لا یصح تحقق کل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف لو بعدیۃ بالذات الا اذا کان بین مصداقہما تغایر ذاتی ولعل ہذا ظاہر غنی عن تجشم الابانۃ وغیر خاف علی المتتبع لکلامہم ان التغایر بین العلم والمعلوم عندہم اعتباری وذلک لانہم صرحوا بان الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن من حیث انہا قائمۃ بہ ومکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم ومن حیث ہی ہی معلوم فمصداق العلم والمعلوم متحد بالذات علی زعمہم انما التغایر بینہما بالاعتبار وقد بنی الشارح ایضا بہذا التحقیق کما سیجیء انشاء اللہ تعالی فلا یمکن ان یراد بالموصوف المعلوم سواء ارید بالبعدیۃ البعدیۃ الزمانیۃ او البعدیۃ الذاتیۃ اذ لابد لتحقق کل فرد بعد تحقق الموصوف ان یکون مصداقہما متغایرا بالذات لا یکفی التغایر الاعتباری لتحقق مصداق احدہما بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدیۃ بالذات علی انک ستعرف ان لا تغایر بین مصداقہما اصلا بناء علی زعمہم وانما التغایر بینہما بعد تحقق المصداق فکیف یکون احدہما مقدما علی الآخر ویجیء الکلام فی تحقیق ہذا المرام فیما بعد انشاء اللہ تعالی فانتظر

قولہ وان ہو الا العلم الحصولی آہ یعنی ان العلم الذی لا یجامع فرد منہ مع موصوفہ ای عالمہ تحققا ای حدوثا وان کان یجامعہ بقاء لیس الا العلم الحصولی الحادث وذلک لما تقرر فی مقرہ من ثبوت مرتبۃ العقل الہیولانی التی تکون للنفس فیہا خالیۃ عاریۃ عن جمیع العلوم والمعارف مع استعدادہا لہا فثبوت ہذہ المرتبۃ تدل علی ان علومنا بغیر ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدیۃ بالزمان

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها آه **اعلم** ان بعدية شيء عن شيء مقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر بالطبع وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين ان المتاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والمتاخر بالطبع يمكن ان ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه اذ المحتاج اليه ان استقل لتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك يسمى بعدية بالذات وقد يخص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء **اذا عرفت هذا فاعلم** ان المحشي رح فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل اعم من ان يكون البعد ضروري التحقق مع القبل او ممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو اريد البعدية الذاتية يلزم كون المقسم عاما شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما ياتي لو فسرت البعدية بالذات بما فسر المحشي واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي القديم لا شموله له كما لا يخفى على المتامل

قوله كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس متوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية بالذات وذلك لانه مثل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **واعلم** انه قال الامام الرازي معنى كلام الشيخ ان العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجودها **واعترض** عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب ولعل وجهه ان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان لعلة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على بامنه المرور والضمير في بينه لو رجع الى الوجود لكان معنى كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن آخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

اعلم انه قال العلامة في شرح الاشارات ... [illegible] ... حركة اليد والمفتاح ... [illegible] ... وعلى المفتاح ... [illegible]

كما في الطبع ... [illegible] ... وجود هذا عن آخر اذ كان وجود ... [illegible] ... وارتفاع الموانع ... [illegible]

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة
امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر الا مارا على المتقدم تم
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المص في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول مع ذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشارح يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا لوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح بادنى تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي نحو الانكشاف مع طريق العلم فيه ان يتأخر كل فرد منه عن موصوفه اي عالمه
تأخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فهو فرع لتحقق موصوفه بخلاف
العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لكن نحو الانكشاف وطريق
العلم فيه ليس لازما للبعدية والتأخر اصلا كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول مع حكم بعدم صحة الوجه الثاني معللا بان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سيأتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب **وانت تعلم** انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما **اما اولا** فلان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم
القديم ايضا تصورا او تصديقا **واما ثانيا** فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله **واما ثالثا** فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا
الكلية صوادق كانت او كواذب تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من القول باختزانها
في العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان والحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يطرأ عليها الذهول
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان تكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في الماديات

ولا یمکن ایضاً ان تکون الخزانة نفساً اخری لما عرفت ان النفس من حیث ہی نفس لا تکون المعقولات مرتسمة فیہا بالفعل
بل بالقوة فاذن ہہنا موجود آخر یرتسم فیہ صور المعقولات بالفعل لیس بجسم ولا جسمانی ولا نفس ہو العقل الفعال ولما ثبت
ارتسام صور الصوادق والکواذب الکلیة فی المجردات العالیة والعقول الفاسدة اذ الذہول والنسیان کما یطرأن علی الصوادق
یطرأن علی الکواذب والقول بارتسام صورہما فیہما من دون علمہا ایاہما سفسطة ظاہرة البطلان فالعقول العالیة عالمة
بما ارتسم فیہا من جمیع الصوادق والکواذب اذ تسویة العلمین محال فشانہا مع الصوادق الحفظ والتصدیق معاً ومع الکواذب
الحفظ فقط علی سبیل التخییل وذلک لبرأتہا عن النقص والشرور التی ہی من توابع المادة وغواشیہا ہکذا حقق المحقق الدوانی
فی حواشی شرح التجرید واعترض علیہ معاصرہ بانہ لا خفاء فی ان الخزانة التی فیہا الکلام فی ہذا المقام ہی خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانة للتصدیقات صادقة کانت او کاذبة لو حصلت وارتسمت فیہ
ہذہ التصدیقات اذ لو لم تکن التصدیقات حاصلة فیہ لم تکن خزانة لہا ولا بد فی التصدیق من مصدق فیجب علی
تقدیر کون العقل الفعال خزانة للکواذب ان یکون مصدقاً بہا واجاب عنہ المحقق الدوانی بانہ لا معنی للخزانة الا خزانة
المعلومات وذلک لا یقتضی علم الخزانة بہا کما ان الخیال خزانة لمدرکات الحس المشترک ولیس عالماً لہا والحافظة
خزانة لمدرکات الوہم ولیست بمدرکة لہا فقولہ الخزانة التی فیہا الکلام ہی خزانة العلوم لا المعلوم ان ارادہ
انہ لا بد ان تکون الخزانة مطلقاً مدرکة فممنوع بل خلاف ما تقرر عندہم من ان المدرک غیر الحافظة وان اراد ان
ہذہ الخزانة بخصوصہا ای العقل الفعال کذلک فہو فی العلم التصدیقی خاصة ولیت شعری من این علم
ان العقل الفعال اذا کان خزانة للمعقولات یجب ان یکون مصدقاً بہا والخیال والحافظة مع کونہما
خزانتین للوہم والحس المشترک لا یجب ان یکونا مدرکین لمدرکاتہما والحاصل انہ لا معنی للخزانة الا خزانة المعلومات
اذ انتقال شخص العلم من المدرکة الی الخزانة محال لانہ عرض وانتقال العرض عن موضوعہ مستحیل کما بین فی محلہ
فمعنی کون العقل الفعال خزانة للتصدیق کونہ خزانة لنفس المصدق بہ والقول بکون الخزانة مصدقة
لما ہی خزانة لہ لیس ضروریاً ولا مما دل علیہ البرہان بل لا یجب ان یکون الخزانة مدرکة لما ہی خزانة لہ فکیف
یجب ان یکون ما فی الخزانة مطابقاً لما فی المدرکة فی نحو العلم فالواجب للخزانة انما ہو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم ایضاً بل حفظ نحو العلم محال کما عرفت ومن ہہنا ظہر ان ما قال الشارح فی حواشی شرح التہذیب معترضاً علی المحقق
الدوانی بما محصلہ ان الحاصل فی المدرکة ہی الکواذب بما ہی مصدقة بہا[۱] فلو کانت الکواذب مرتسمة فی العقل الفعال بما ہی
متصورة یلزم عدم المطابقة بین الخزانة وبین ما ہی خزانة لہ علی ان الکلام انما ہو فی طریان الذہول والنسیان علی التصدیق
الکواذب بما ہو تصدیق فیلزم تحقق تصدیق الکواذب فی العقل الفعال سخیف جداً لما عرفت انہ لا یجب المطابقة بین الخزانة
وبین ما ہی خزانة لہ فی الحیثیات کلہا بل الواجب للخزانة انما ہو حفظ نفس المعلوم وان کان نحو تعلق العلم مختلفاً

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين ح اما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي
هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ح وذلك لان البداهة العقلية الغير المأوفة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ
عن حقائقها بانطباعها فيها ومن شان حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق وايضا
قد اعترف هذا القائل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل وبان الصوادق
مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بتعمل واعتمال
من العقل سواء كان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال
بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال له لانكار اتصاف العقود الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل الباري سبحانه واجب وان شريكه ممتنع وان
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وامتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجودها
لا سيما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاد بعض المحققين قد ان القضايا معلومة
للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل والقضايا منها صوادق ومنها كواذب فاما ان يصدق المبادي
العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجهل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تزل فان المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال آه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بهما
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البعدية الذاتية
خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب اذ على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها ليس الا الحادث من الحصولي
لكن ح وعليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضا يابأه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصـ هنا يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث

في خير المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو المقسم للتصور
والتصديق اذ كون العلم تصورا وتصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصف بالبداهة والنظرية
ليس الا العلم الحصولي الحادث واما العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالنظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البعد اما اولا فلان
قوله فيما بعد ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق آه يدل على لانه ظاهر على ان المقصود منه بيان ان مقسم التصور
والتصديق ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات كما سيبينه المحشي واما ثانيا فلان قوله يمكن ابائه
عن الحمل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات التصورية والتصديقية صريح في [illegible]
فان قلت المعتبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعية
كما صرح به في حواشي شرح التهذيب والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة الى البداهة والنظرية والاكتساب
بهما اللذان للحصولي الحادث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا منقسم الى البديهي والنظري ومختص بها [illegible]
هنا فنقول ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى كلامه ويمكن ان يقال آه اذ لو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم
مطلق الحصولي وكلامه ذلك لا يقتضي الا ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات واختصاص بها ومطلق الحصولي [illegible]
قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والاختصاص للعام في ضمن فرد [illegible]
يثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص ايضا في ضمن فرد آخر والسر ان العام حامل للاحكام المتنافية كالاختصاص [illegible]
اختصاص فرد منه ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وليس له دخل في الاكتسابات واختصاص بها
الا باعتبار نوع منه وهذا ليس الا خلاف اختصاصا له في الحقيقة على ان مختار الشارح في حواشي شرح المواقف ان المعتبر
في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وانما قال في حواشي شرح التهذيب ما قال توجيها لكلام المحقق [illegible]
قوله وايضا يابأه الخ قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصـ هذا فهذا الكلام كما تراه تدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانها [illegible]
الحفظ والتصديق [illegible] الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فلا يلزم على تقديره

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
الحادثين مرة اخرى انتهى ح هذا الكلام نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعم الشارح هو الحصولي الحادث
فلا بد ان يراد بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه **وثم ما قيل** ان الشارح حمل كلام المص في حواشي
شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وحمله ههنا على ما هو التحقيق
من ان العلم الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا **ففيه اولا** ان كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا
وان كان حقا كما عرفت لكن الشارح مصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمراجعة
الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده **وثانيا** انه غاية ما لزم ما ذكر
دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما الزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين ولا ريب انه
لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على المص كما لزم هناك على المحقق الدواني
والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شامخ ويشنع على من
يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا **وقد يقال** ان غرض
الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اي على تقدير كون علة التخصيص بالحادث الانقسام الى
البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالزام على المحقق الدواني اذ لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه
واقول انت تعلم انه لو سلم انه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا ريب انه لا يقول بكون العلوم القديمة تصورات
وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول بكون العلوم القديمة
تصورات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وهذا غير خفي على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي لزم هناك
على المحقق الدواني ليس ضروريا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك الزام عليه بلا ريب وان كان ذلك
الالزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما حملها
المحشي ولعل هذا هو المحمل الصحيح لكلامه **اما اولا** فلانه لو حمل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وستعرف انه شنيع جدا في زعمه
فان قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحادث الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور قيد آخر **قلت** ليس معنى المتجدد الحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر ويلزم التخصيص
مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصرح به المحشي وهو وان كان قيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي
والحادث **فان قيل** لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم يحتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
يقال المتبادر من المتجدد ليس الحادث فقط لا الحادث الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف **واما ثانيا** فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة يصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة حينئذ عاما من وجه كذا افاد الاستاذ دام ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم الصفة

قول الشارح فيما سيجي ثم بعضهم خصص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ لا بد من التخصيص بالحصولي ايضا بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المص حتى لا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول من خصص المقسم بالحادث فقط لا اعتراض على من قيد المقسم بالحصولي والحادث كليهما كما يظهر عند التامل الصادق

قوله ولا يمكن المعارضة الخ محصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدية الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية المنهية المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وتحقق المساواة بالمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين وان لم تكن ضرورية كما سينكشف ان شاء الله تع لكن الشارح يدعيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهي قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفها ما اريد بها حتى يحصل التساوي وهذا لا يتاتى الا اذا اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعدية الزمانية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصولي القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصولي الحادث كما هو مطمح نظر الشارح واما اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من وجه لاجتماع الصفة والموصوف في العلم الحصولي الحادث وتفارقهما في العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري الحادث وبالجملة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اريد بالبعدية البعدية الذاتية واجاب عنها المحشي بوجهين الاول ما نقله عن استاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي اعني الصدق الكلي من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا وارادة هذا المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي فردا منه كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى في هذا المقام اذ المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كليا نعم لو فسر المتجدد بالحادث فقط لتصير الصفة عامة من وجه فلا يتحقق المساواة باي معنى اخذت اذ لا احتمال ح لصدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا ولا يخفى ان ارادة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسياتي

لو اشارة الى انه
قد يطلق عموم المجاز
ويراد به استعمال
اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي
معا وقد وقع الخلاف
في جوازه كما صرح
العلامة التفتازاني
في التلويح واما عموم
المجاز بهذا المعنى
فلا خلاف في جوازه
منه عفي عنه العالي

مافيه مفصلا والثاني ماتبيّنه بقوله ولايبعد كل البعد آه وتقريره ان معنى قوله لايكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي وهذا لايصدق على العلم الحصولي القديم اذ الحضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات لادراك الجزئيات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك ولما كانت العقول العالية مبرّاة عن الحواس التي هي قوى جسمانية فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة اصلا بقي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند علتها الجاعلة فلا تكون الاشياء حاضرة عندها اصلا لانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عندها بواسطة ارتسام صورها فيها ح لايصدق على العلم الحصولي القديم انه لايكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى اصلا اذ لا امكان للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف وان قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلل التي هي وسائط في الفيض ايض كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عندها لكن لايصدق ح انه لايكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى بكفاية هذا الحضور للانكشاف وبالجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقق الحضور مع عدم الكفاية فعلى وجه البعد المشار اليه بقوله كل البعد آه ان المتبادر من قول المص لايكفي فيه مجرد الحضور ان لايكون مجرد الحضور كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا ولايكون كافيا اولايكون متحققا اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول نفي الحضور والثاني نفي الكفاية مع تحقق الحضور فحمل كلام المص على ما حمل عليه المحشي لايخلو عن التكلف وعن البعد **اقول** ومع هذا البعد والتكلف لايتم الا اذا ثبت ان العلوم الحصولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى ذواتها وصفاتها واما لو كانت علوم الافلاك ايض حصولية قديمة كما هو مذهب محقق المشائية فلاحد ان يقول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والمقابلة والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولايكفي هذا الحضور للانكشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالحقيقة نفوسها الكلية المجردة كما تقرر في مقره فقد صدق على العلم الحصولي القديم ايض انه لايكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تجشمه المحشي فلم تبق الصفة مساوية للموصوف **وقد اورد** على توجيه المحشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لايكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لايكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايض فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايض وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولكن لايكفي فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحصولي الحادث ايض كالعلم المتعلق بالمفهومات الكلية فيلزم كون المقسم اخص من الحصولي الحادث ايض **واقول** الخ الايراد سخيف جدا لانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لايكفي لايصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث نعم اما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم نعم لو صدق عليه ذلك مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه ايض لكان المقسم اعم بلاريب وحكم الفرد وان كان ينسب الى الطبيعة المأخوذة

وكذا بان الثابت بدليل الحصر انما هو تخصيص بالحصولي واما بالحادث

فكلا لانا نقول حاصل كلام المصنف ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

لا بشرط شيء لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هي
فاتصاف العلم الحصولي الحادث بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق الحصولي
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم اتصافه به بالعرض وبالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولي الحادث
كما لا يخفى ولو كان اتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن الحصولي الحادث مستلزما للزوم ان مطلق الحصولي او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولي الحادث مقسما للتصور
والتصديق ان يقولوا بكون مطلق الحصولي بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري ايضا والسر ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كذلك لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد التخصيص وما قيل ان المراد
بامكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا اذ يمكن
للعالم ان يحضرها حضورا لا يكفي بان يوجه حواسه اليها لكن القصور في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيه انه ان اريد
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها ممتنع مطلقا فلا ريب في بطلانه اذ الكليات حاضرة عند الحواس
في ضمن الجزئيات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان في مجمع النور الحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات
كما تقرر في مقره فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات اصلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشخاص
وان اريد به ان الكليات بما هي هي ممتنع ان تحضر عندها فمسلم لكن صح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
القصور في المعلوم تحكم محض اذ كما ان حضور الكليات بما هي هي ممتنع عند الحواس كذلك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت الخ معارضة اخرى حاصلها ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا التخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث
اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال المحشي وسيجي ماله وما عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول فصح تخصيص التصور والتصديق في العلم
الحصولي الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فيه كما يتوهمه امثال المحشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي
والحصولي لا يكون الا حادثا ويرد على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا اثبت ان المصنف قائل بكون علوم العقول العالية ... فلا

والا لم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه وما الحضوري
وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الديدن اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا منهم

حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والا لم يكن للتخصيص فائدة كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله والا لم يصح الانحصار الخ **انت تعلم** انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور
والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا ككل هذا يشمل الحادث والقديم
نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي مع عمومه
قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا او تصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس الا المدرك
مطلقا ومع ذلك ما ذكره المحشي مخالف لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج
وهو يعم المشاعر كلها كما صرح به بعض الاعلام ولما يظهر من كلام المص في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالمحققون كلهم اجمعوا على
ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكره المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي آه حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا **وانت تعلم**
ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى وح لا ريب
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يرتكب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر آه يعني ان الجمهور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل البشري لانتقض تعريفهم منعا لصدقه
على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول باتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وح لو كان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا

حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق

قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لاينافي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته آه هذا الادعاء عجيب جدا ولعل المحشي لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصرح
قوله وانما اكتفى في نفي الدين آه جواب معارضة ربما يورد ههنا ويقال قول المص والعلم الحضوري لايكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحضوري عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم دون العلم الحضوري لان العلم
الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين ولم يذهب احد الى كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا وحاصل الجواب
ان المص انما اكتفى على اخراج العلم الحضوري احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة **وانت تعلم** ما في هذا الجواب
من الوهن والسخافة اذ مقايسة العلم الحصولي القديم على العلم الحضوري غير صحيح اصلا اذ العلم الحضوري خارج عن المقسم اتفاقا بخلاف
العلم الحصولي القديم فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحضوري اعتمادا على فطرة المحشي
والا فالظاهر انه حينئذ يكون تاركا لما يهمه مشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة نعم يبقى ههنا كلام آخر وهو
ان دليل المص وقوله والعلم الحضوري آه وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله هو العلم المتجدد صريح
في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه تجرد المجرد
وان **قيل** المراد بالمتجدد والحادث بالذات **يقال** مع كونه تكلفا لا يبقى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتأمل
قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال تقريره السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقيدين
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لابد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم الحصولي والا فلا وجه لترك القيد الآخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان المقسم للتصور والتصديق لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص يستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وجه السقوط
ظاهر مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا **فان قيل** انحصار الشيء في الاعم من حيث
تحققه في ضمن الاخص لا ينافي انحصاره فيه **يقال** نعم لكن لفظ لا ينافي على هذا التقدير لفظ بلا معنى اذ ليس انحصارا في الاعم حقيقة فافهم

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض ايضا وبما بينا ان المراد بالفرد الفرد النوعي ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتحد نظم الشرح والمتن اذ نظم المتن يدل بظاهره على انحصار المقسم في الحصولي وبعد التامل يظهر ان غرض المص حصر المقسم في الحصولي الحادث وانت تعلم انه لا يتحد نظم الشرح والمتن بهذا النحو الا اذا كان غرض المص تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه المحشي واما لو كان غرضه تخصيصه بالحصولي فقط كما يفصح به ليله وقوله والعلم الحضوري آه فلا يتحد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله بل المقسم هو العلم الحصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير ارادة الحادث من الحصولي لا يتحد نظمهما الا في اللفظ والمعتبر انما هو المعنى قوله واذ العلم المتعلق الخ لما كان لقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي بينه الشارح وان لم يصدق على العلم الحضوري مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلمية لكونها علما حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري لما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري اجاب عنه المحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة العلمية فهو علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ماذا اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم لكن لا يجدي شيئا لان النقض ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع محصل الجواب الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة حقائق مختلفة ليست مشتركة في ذاتي وظاهر انه لا ينطبق على السوال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما محصله ان العلم الحصولي ايض ليس بكلي بل هو صورة شخصية قائمة بمحل شخصي او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين الصور فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور ايض كلي ودعوى الكلية العرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض عظ.
كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قياما اصليا اي قياما هو مناط الاتصاف
بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او حس شخصي المكتنفة بالعوارض
الذهنية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيهما فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينهما كذلك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى نعم كما يصح اطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح اطلاق العلم الحضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معها ذاتا واعتبارا
واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتحد بهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتحد والذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي وهذا مما لا يستراب فيه
فان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتحد والذي هو المقسم
للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزومه ملتزم اذ المحشي انما يدعي كون العلم المتحد والذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد انه يلزم ان يكون ماهية
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته هذا ليس بلازم اصلا وبالجملة هذا الايراد غير وارد
على كلام المحشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمناك في ما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان و
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه
عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدية والتاخر اصلا والا يلزم البعدية في علم النفس بذاتها وح
يندفع الاشكال بلا كلفة لان معنى قوله والعلم الحضوري آه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

اما الاول فلابتنائہ علی ان العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ امر کلی ولیس کذلک کما مر آنفا واما الثانی فلاتحاد طبیعۃ العلم والمعلوم فی الحضوری ÷

جمیع افرادہ متحققۃ بعد تحقق الموصوف ای لیس طریق الانکشاف فیہ ملزوما للبعدیۃ والتاخر اصلا ولا یلزم من تحقق کل فرد من العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ بعد تحقق الموصوف ان یکون نحو الانکشاف فی العلم الحضوری ملزوما للبعدیۃ والتاخر کما لا یخفی وقد یجاب بانہ من المشہورات ان العلم المتعلق بذات النفس وصفاتہا علم حضوری والصورۃ العلمیۃ من جملۃ صفات النفس فالعلم المتعلق بہا حضوری فیعلم بالنظر الی ہذہ الشہرۃ ان العلم الحضوری مطلقا خارج عن المقسم وفیہ انہ علی ہذا التقدیر یکون قولہ تحقق کل فرد منہ لغوا بل کان یکفی ان یقول علم یتحقق بعد تحقق الموصوف اذ کل احد یعلم ان علم الصورۃ العلمیۃ خارج عن المقسم فہذا التوجیہ علی تقدیر صحتہ لا ینطبق علی عبارۃ الشارح قولہ اما الاول آہ حاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد فی قولہ تحقق کل فرد منہ الخ الفرد النوعی ولیس لعلم الصورۃ العلمیۃ فرد نوعی وانما لہ افراد شخصیۃ بخلاف الصورۃ العلمیۃ اذ لہا افراد نوعیۃ کالتصور والتصدیق واعترض علی ہذا الجواب بوجوہ منہا ما قال المحشی ومحصلہ ان ہذا الجواب مبنی علی کون العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ امرا کلیا وقد سبق آنفا انہ لیس بکلی بل ہو جزئیات متعددۃ وقد عرفت مالہ وما علیہ فتذکر ومنہا ما افادہ جدی قدس سرہ انہ یلغو علی ہذا قید کل فرد اذ لیس لعلم الصورۃ العلمیۃ فرد نوعی ومنہا ان العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ التصوریۃ وکذا العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ التصدیقیۃ لا ریب انہ عین المعلوم اذ العلم بہا حضوری لکونہ علما لصفۃ من صفات النفس وعلمہا بصفاتہا حضوری کما سیجئ ان شاء اللہ والعلم الحضوری عین معلومہ ذاتا واعتبارا کما صرحوا بہ فالعلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ التصوریۃ یجب ان یکون تصورا والعلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ التصدیقیۃ یجب ان یکون تصدیقا فاختلاف افراد الصورۃ العلمیۃ نوعا مستلزم لاختلاف علمہا کذلک بل اختلاف افرادہا نوعا عین اختلافہ کذلک فالقول بانہ لیس لعلم الصورۃ العلمیۃ افراد نوعیۃ غیر صحیح علی القول باتحاد العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ذاتا واعتبارا کما لا یخفی فان قلت ذلک العلم لہ اعتباران الاول انہ علم بما ہو غیر العالم وصفاتہ وہو بہذا الاعتبار تصور او تصدیق والثانی انہ مبدأ الانکشاف نفسہ وہو بہذا الاعتبار علم حضوری ولیس بتصور ولا تصدیق قلت سیجئ ان شاء اللہ ان التصور وکذا التصدیق حقیقۃ واقعیۃ محصلۃ فلا یمکن ان یکون الحقیقۃ التصوریۃ والحقیقۃ التصدیقیۃ باعتبار تصورا وتصدیقا وباعتبار آخر لا یکون تصورا ولا تصدیقا اذ الماہیات محفوظۃ فی جمیع الاعتبارات فافہم ولا تزل قولہ واما الثانی آہ حاصل الجواب الثانی ان المراد بتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف ای تحقق کل فرد منہ بالنظر الی نفس ذاتہ بعد تحقق الموصوف ولا شک ان بعدیۃ العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ بالنظر الی کون المعلوم اعنی الصورۃ العلمیۃ علما حصولیا لا بالنظر الی نفس ذات العلم الحضوری والا لکان یتحقق کل فرد من العلم الحضوری بعد تحقق الموصوف

د۔ اورد علی ہذا الجواب بوجوہ الاول ما قال المحشی وسیجئ بیانہ مع ما فیہ ان شاء اللہ و الثانی ما افاد سید الحکماء
وسند العلماء جدی قدس سرہ انہ یلغو علی ہذا لفظ کل ویفسد قولہ والعلم الحضوری آہ الثالث ما قال بعض
الفضلاء لیس طبیعة الحصولی مقتضیا للبعدیة اصلا لانہ اما عبارة عن الحصول فی الذہن و الحصول لیس الا حقیقة واحدة
وافرادہ افراد حصصیة متحدة بالماہیة فنفس طبیعة الحصول و الوجود لا یقتضی ان تحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف
والا تحقق الموصوف فرد من افرادہ فیقتضی ذلک ای تحققہ بعد تحقق الموصوف فیلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ او الشیٔ
واحد وجودات غیر متناہیة واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاہر ان نفس طبیعتہا غیر مقتضیة للبعدیة لانہا
لو اقتضت وہی العلوم الذی ہو الشیٔ من حیث ہو ہو فیلزم ان یقتضی الاشیاء کلہا ان تحقق کل فرد منہا بعد تحقق
الموصوف وہذا کما تری لانہ ان ارید بالموصوف الموصوف الخاص اعنی الذہن فیلزم ان لا تحقق شیٔ فی الخارج
وان یکون جمیع الاشیاء اعراضا واوصافا انضمامیة مع ان بعضہا اعراض وبعضہا جواہر وبعضہا اوصاف انتزاعیة
وان ارید اعم من الذہن اعنی ای موصوف کان فالمفاسد سوی انحصار الموجودات فی الذہن لازمة قطعا مع
ان الموصوف ایضا شیٔ من الاشیاء فلابد ان یقتضی لوجود فرد منہ موصوفا آخر وہکذا فیتسلسل ہذا کلامہ ونحن نقول ہذا الکلام
مع طولہ لا یرجع الی طائل اما اولا فلانہ ان اراد بقولہ فنفس طبیعة الحصول آہ ان الحصول الذی ہو مرادف للوجود
لا یقتضی ان تحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف والا یلزم تقدم الشیٔ علی نفسہ او الشیٔ واحد وجودات غیر متناہیة بحیاہم
ظاہر کلامہ فمسلم ان طبیعة الحصول لا یقتضی ذلک و الا یلزم ما الزم لکن العلم الحصولی علی تقدیر کونہ عبارة عن حصول الصورة
لیس عبارة عن الحصول مطلقا بل ہو عبارة عن الحصول فی الذہن لا ریب انہ یقتضی ان تحقق کل فرد منہ بعد تحقق
الموصوف و لا یلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبیعة الحصول فی الذہن و الوجود فیہ لا یقتضی ان تحقق کل فرد منہ بعد
تحقق الموصوف فلا یخفی انہ سفسطة واما ثانیا فلان قولہ واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاہر ان نفس طبیعتہا غیر
مقتضیة للبعدیة سخیف جدا الا انہ لا شک ان الصورة الحاصلة فی الذہن عرض فیہ لکونہا حالة فی المحل المستغنی عنہا وقد صرح
الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء ان العرض بنفس ماہیتہ و وجودہ محتاج الی المحل و لا یمکن وجودہ الا بعد وجودہ و تحققہ فنفس
طبیعة الصورة لکونہا طبیعة ناعتیة عرضیة یقتضی ان تحقق کل فرد منہا بعد تحقق الموصوف الذی ہو الذہن واما قولہ لانہا
لو اقتضت الخ فلا وجہ لہ اصلا لان اقتضاء الصورة للبعدیة لیس الا لانہا طبیعة عرضیة والطبیعة العرضیة یستحیل ان توجد
بدون الحلول فی المحل المستغنی عنہا فلابد ان یتاخر عنہ تاخرا ذاتیا او زمانیا ایضا ولا یلزم منہ ان یقتضی الاشیاء
کلہا ان تحقق کل فرد منہا بعد تحقق الموصوف بل انما یلزم ان یقتضی الطبائع العرضیة والحقائق الناعتیة ذلک
وبالجملة کلام ہذا القائل اخس من ان یلتفت الیہ ولعل کلامہ وجہا لا اصلہ وبما ذکرنا ظہر ان ما اورد علی ہذا الجواب مع
منع کون الحصول بنفس ذاتہ مقتضیا للتاخر والبعدیة لجواز ان یکون ذلک لاقتضاء لام آخر ہو الموصوف مثلا مکابرة غیر مسموع فافہم

فكما لامداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لامداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل

قوله فكما لامداخلة الخ لعل وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد
بالذات وبالاعتبار كما سيجيء انشاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف
الحضورية لامدخل له في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الحضوري بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا
مدخل في اقتضائها فيها لاتحاد هذين الوصفين فقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علما حصوليا غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران
الاول كونها مبدأ للانكشاف بنفسها والثاني كونها مبدأ للانكشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها بالاعتبار
الاول علما حضوريا وغير متاخر وبالاعتبار الثاني علما حصوليا ومتاخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مداخلة وصف الحضورية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعتبارين
وتخالف الجهتين وان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متاخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه
مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون المحصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفس ذاته يقتضي ان يتاخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق
هذا الوصف نفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لاريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متاخر عن الموصوف بنفس ذاته فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متاخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتاخر والبعدية
لا لصفة انضمامية له فهو متفرع لوجود الموصوف وتحققه ولا معنى لمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتامل اشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص الخ ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد حينئذ هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد

قوله ولا يلزم على تفسير المحشي الخ قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا التخصيص الواحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله تحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المخصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف [illegible] البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع في زعمه فلزوم التخصيص مرتين بالمعنى الذي توهم الشارح امتناعه على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام يعرف بالتامل انصافا

قال الشارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحصول الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث وجهين الاول ما بينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين والثاني ما بينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول انما يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر بنحو يتناول القيدين اعني الحصولي والحادث لئلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولي الحادث ايضا لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يحصل كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصيص مرتين حين تقسيم العلم والتصور والتصديق الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر بما فسره ويراد بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول يفوت المساواة بين الصفة والموصوف اللهم الا ان يوجه بما سيوجه المحشي وستعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارته تعسف محض

قوله فهو اما اخص منها او مساوية اي صادقة عليه صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين معا لانهم قالوا
ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه

قوله اي صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ دالا على ان المتجدد مساو للصفة
بحسب المفهوم والصدق وهذا انما يتاتى لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
اذ الصفة وهي هذا الحصول لا يعتبر فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كذلك
حتى يصح التساوي ولكن ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشي سابقا وجه كلامه بان المراد بالمساواة
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلي من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعا ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية
اذ مصداق المتجدد هو الحصول الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجهه المحشي من ان المراد بالمساواة الصدق
الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو لانهم
حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشد تخصصا
بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون اكمل من الصفة في التعريف او مساويا لها فمرادهم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهوميهما تساو او عموم وخصوص
مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية واشتراط
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشي كلاهما منافيان لتصريحاتهم ومخالفان لتنصيصاتهم
قوله زعما منه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له
شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط
او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا يندفع ما يتراءى
ووجهه من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام

الصفات الموضحة لا بد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله باشارة الى ان
حيث انه يقال لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه اختيار هذه العبارة دون تلك فافهم

والخاص في شرائطهما اكثر من علمهما بدونها او من عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون
لهما شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم لكن هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم
ان الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهني اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من ارخاء العنان منه

قوله ان الصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص او ادون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلى والمفرد المحلى
والموصولات موصوفات عامة والصفات مقيدة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث النبوية
وكلام البلغاء دالة على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات
الموضحة لا تكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف وهذا القدر لا يتم
مطلب المحشي اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والاخير بعيد المتعدد بما ...
كما صرح به الشارح في الحاشية واعترض على المحشي بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما لزم كون الصفة
اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض الثقات

قوله حيث يقال اه يعني ان المتقدمين يقال لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر بل قال لا يكفي فيه مجرد الحضور وانما
عدل عنه الى ما ذكره اشارة الى ان الحضور في العلم الحصولي قد يكون حاصلا لكن لا يكفي هذا الحضور للانكشاف
ووجه الاشارة ان قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها يتصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي
فيه الحضور ولكن لا يكفي كما بينه المحشي سابقا اما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور
المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل بداهة وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم الحضوري او حضور معلوم عند غيره كما انه لا يكفي في العلم الثابت اجيب بان المراد بالحضور
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من العلم الآلة وكفاية هذا الحضور الاعم في ...
الاول كفاية الحضور عند العالم والثاني الكفاية عند الآلة فكفاية الاول تقتضي بانتفاء حضور ...

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد الحضور عنده حاسة في كونه عدولا عما هو المتبادر هو المطلق
لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا ريب ح في عدم انتقاضه بالحضوري اذ لا يتصور
فيه الحضور الاعم من ان يكون عند العالم او الآلة لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والانكشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعا
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر للممثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك لكن المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاسة فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك ولم يقل المراد
الحضور عند الحاسة ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر
اذ لو اريد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
وجهوا بانه ان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلا فلا نسلم
ان الحضور عنده لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو يعم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا عند المدرك اصلا والحق
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء
وجد عند الحاسة ولم يكن كافيا كما في الابصار مثلا او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج اصلا واما العلم الحضوري
فانما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضوري فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلا لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن قلت المراد بالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة ولا ريب ان الصورة العلمية
المتشخصة بالتشخص الذهني المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فافهم واترك ما تعسف
قوله فيه كونه عدولا الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة اي الغائبة عن الحاسة كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير منع عدم صحة نفي كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة المثال الذي اورده الشارح في الشرح للممثل له صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور آه ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار فرد آخر ولا يحتاج الى ما تجشمه الشارح في الحاشية اصلا فما توهم المحشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة يأباه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال والجواب كلاهما عجيبان اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه تاييد للمطلوب لا ايراد عليه واما الجواب فظاهر انه لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحققه عدم تحققه في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المحشي توجهه عليه والجواب غير منطبق على الايراد بل السائل في واد والمجيب في واد نعم لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب ولكان الجواب منطبقا على السؤال هذا والله اعلم بحقيقة الحال

قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد

واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبوبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية غيرها كعلم النفس بذاتها

واردة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت فى معرض البيان بيان كما تقرر فى موضعه

حصوليا لتحقق مطلق الغيبوبة مع ان علم النفس بذاتها وصفاتها لايكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم فاجاب عنه الشارح بقوله ولايلزم من تعميم الحضور آه يعنى انه لايلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه بل المراد بالغائب ثمه الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لايلزم من تعميم الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بالذى يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لاتعميمه حتى يحتاج الى العذر وحاصله ان الايراد الذى اجاب عنه الشارح فى الحاشية بقوله ولايلزم آه غير متوجه من الراس اذ لا لزوم بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلا حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه فلا احتياج الى الجواب عن الايراد الذى لا ورود له اصلا بل كان له ان يقول لايلزم من تعميم الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بقرينة المقابلة فلا يتوهم ما يتوهم قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور فى قول المص لايكفى فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة وانه لايلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب فى قول المص واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشى بما محصله ان القول بكون مناط العلم الحصولى على الغيبوبة عن كليهما معا يستلزم مفهوم المخالفة وهو انه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لايكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حضوريا فيلزم ان يكون العلم الابصارى مثلا علما حضوريا لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما وهو خلف قال الشارح فالابصار مثلا الخ تفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء فى الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراقيين وسيجىء بيانه ان شاء الله الثانى مذهب الطبعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف فى الرطوبة الجليدية التى فى العين ثم تاديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يورث استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلا والانطباع فى الجليدية لايكفى فى الابصار والا لرئى شئ واحد شيئين لانطباع صورته فى جليديتى العينين بل لابد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد بتادى الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال واستدلوا على ما ذهبوا اليه من وجوه الاول ان المرئى اذا كان قريبا من الرائى قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لايرى وليس ذلك الا لان الاقرب ينطبع فى جزء اعظم من الجليدية والابعد فى جزء اصغر منه وذلك لان المرئى اذا كان على بعد مفروض من الرائى فان الخطين الخارجين عن البصر الواصلين

تحقيق الابصار

على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا مما فرض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح اصغر من الاول كما يشهد به التخييل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنمحي الزاوية وتبطل الرؤية والحاصل ان صغر المرئي
تنطبع في جزء الجليدية وتحيط بزاوية مخروط متوهم رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا ريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعاد من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو مذهب
الرياضيين وسيجئ تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او لا اعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امرا آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان للابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها للمدركات بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون للاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء
عنه الى المبصر بل بان يأتيها صورة المبصر اعترض عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ويرد عليه ورودا ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل
على ابطال هذا المذهب بوجوه **الاول** انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا اذا ابصر

من حيث هو هو واجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها انبعثت النفس فاحست المرئي
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا في الحاسة ام
لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول الهوية
الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما محصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير من حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للادراك او في القوة المدركة
الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولا يخفى
سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة
مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضا يلزم ان يجتمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيد الحجم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم
واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة
بتقدر خاص فاذا كان الحاصل منه اصغر منه مقدارا لم تكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فمما يقضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المص في المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن رتبة معينة صغيرة او
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر او الكبر فقد لزم ما الزم و
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر التشخص مع اتحاد الوجود وان قيل انه لا يحصل التشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي
يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة في ان يتشخص المتشخص بالتشخص الخارجي
في الوجود الذهني اذ التشخص في كل ظرف انما يأبى الاشتراك في ذلك الظرف لا في ظرف آخر فالتشخص الخارجي

تشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا فهو ليس
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايض في الفصل الثاني من ثالثة آلهيات الشفاء فتجويز ان يحصل التشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايض لو كان الحاصل في الذهن هو التشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايض والا لم يكن التشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون التشخص
الخارجي من الجوهر حين حصوله في الذهن في قيامه به قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساوقان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه فيه ايض يلزم ان يكون للشيء واحد تشخصان واذ
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي للشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا قال الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العين على هيأة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولذا يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيأة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا رأى في المرآة وجهه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر بصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شيء اخر الا ترى ان الحائط اذا خضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المرآة تنتقل من مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا وليس يجب ايض ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الوجه
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يتحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الثالث ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا اغمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج واجيب عن
الوجهين بانهما لا تدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير منكر اذ في آلات
الابصار اجسام مضيئة تحللها او غلظها تمنع الابصار ويستدل على بطلان مذهبهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور مثلا جسم يخرق الافلاك
الى كرة الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر واجيب بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وذلك لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين وربما ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالث انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى الاقرب
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجوه بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروط راسه عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه
هذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا ابعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج راسه عند مركز البصر فاما ان يحدث
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع اصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويبقى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج بل هما جوهران او عرضان ولعلك علمت مما ذكرنا ان مذهب اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان واما مذهب الاشراقيين فسياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله تعالى

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل باضافة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عن النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتأخرين في تقريره هو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان والفيل لو كان بكليته
نورا ونارا لم يقدر على احالته لما في عشرة فراسخ من الهواء ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا تحصل الا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا تحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال
اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتأخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر فيلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه سيجيء ان ابتناء ان علة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد واحد من العلل الناقصة ولا مجموع
اعدامها وان اشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون تحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع الف

قوله فالابصار مثلا الخ ای العلم الحاصل عند الابصار علم حصولی لا حضوری والا لزم کون الآلات الجسدانیة مدرکة اذ لا بد فی الحضوری من الحضور عند المدرک وفی الابصار لیس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراک لیس الا من شان الجوهر المجرد کما سیاتی والآلات مادیة وفیه انه لم لا یجوز ان یکون المدرک عند الابصار حاضرا عند النفس ایضا لکن بواسطة الآلات کما یستفاد من ظاهر کلام صاحب الاشراق

عیون علی رویة مرئی معا فلا یخلو اما ان یحصل تلک الحالة للمشف المتوسط بینها وبین المرئی بالمجموع او بکل واحد واحد علی الاول یلزم ان یبطل تلک الحالة دفعة اذا فرض اغماض عین من تلک العیون لبطلان علته وهو المجموع بما هو کذلک فیلزم بطلان رویة سائر العیون دفعة وهذا صریح البطلان وعلی الثانی لا یکون علتها المستقلة مجموع العیون بل واحد واحد منها فافهم

قوله ای العلم الحاصل عند الابصار آه قال فی الحاشیة فائدة هذا التفسیر ان الابصار لیس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهی لیست بعالمة کما قال المحشی فغسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهی ووجه صحة هذا التفسیر ان الابصار سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واریدبه المسبب والقرینة علی هذا المجاز ما ذکره المحشی بقوله فائدة هذا التفسیر

قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الاشراق الی ان الابصار انما یحصل باضافة اشراقیة بین الباصرة والمرئی بها ینکشف المبصر عند النفس انکشافا حضوریا اورد علیه بوجوه الاول ان الحضور الذی یوجب الانکشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم وحضور المبصر لیس الا عند الحاسة وهی لیست بعالمة فالحضور عندها لا یکون کافیا للانکشاف فلا یکون العلم الحاصل بالابصار حضوریا کیف ولو کان کذلک لزم کون الآلات الجسدانیة عالمة مع ان الادراک لیس الا من شان الجوهر المجرد عندهم کما تقرر فی مقره والی هذا اشار الشارح فی الحاشیة بقوله لا یخفی ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققین قدس سره هذا الاشکال بعینه لازم علی القول بکون الابصار علما حصولیا لان الابصار لما کان بحصول صورة المبصر فی القوة الباصرة وهی لیست بمدرکة اتفاقا فقد حصل الصورة فی غیر المدرک فلا یکفی هذا الحصول للانکشاف بل یلزم ان یکون الآلات الجسدانیة عالمة دون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابکم فهو جوابنا وهذا الکلام مع کونه فی غایة التحقیق لا یخلو عن مناقشة کما لا یخفی علی المتامل واجاب عنه المحشی بان المبصر حاضر عند النفس ولکن بواسطة الآلات والحواس وهذا القدر یکفی للانکشاف الحضوری لا حاجة فی العلم الحضوری الی حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا لیس بشیء اذ المبصر لیس حاضرا عند المدرک قطعا اذ المدرک لیس الا النفس المشار الیه بانا والمبصر لیس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهی لیست بمدرکة اتفاقا فکیف یکفی هذا الحضور للانکشاف لانه حضور عند غیر المدرک الثانی ما قال بعض المحققین قدس سره ان وجود المبصر فی الخارج غیر کاف فی الابصار والا لکان مدرکا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شیء او اضافة الی المبصر وعلی کل تقدیر فالمبصر بنفسه لیس علما کما هو شان الحضوری وانت تعلم ما فیه اما اولا فلان الحکماء کلهم اتفقوا علی ان للابصار شروطا یمتنع الابصار بدونها ویجب معها منها مقابلة المرئی للرائی او کونه فی حکم المقابل کما فی رویة الانسان وجهه فی المرآة ومنها عدم الحجاب بین الرائی والمرئی والمراد بالحجاب الجسم الکثیف المانع من نفوذ الشعاع وقد صرح

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على
تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع
عند الجميع ليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر
في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
ليس منشأ الانكشاف ولا داخلا فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شان الحضوري فالايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر
في الخارج للانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه اما ثانيا فلانا نقول ان وجود المبصر
في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر ولا يلزم
منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
حضوريا وهذا اللازم ملتزم **الثالث** ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا اعدم المعلوم
يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه **اقول** هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري
بزوال المبصر فاللازم ملتزم واجاب المورد نفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس
حاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا اعدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في الذهن
وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
قوله فلا يتغير علم المبصرات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب
اصل الرؤية الى ان المرئي بعينه هو المتشخص الخارجي وفي رؤية الشيء بالمرآة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في
عالم المثال كما صرح به صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة
والمرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار واما كون العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس مطابق لتصريحاته بل مخالف لتنصيصاته فتأمل ولا تخبط
قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري وان توهم صاحب الاشراق كفايته لم
قوله اي ينبغي آه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح ينبغي ان يكون له دخل آه لا يدل على تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطقي لا يبحث الا عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى مجهول تصوري او
تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في فواتح كتب المنطق ماله دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

يستحسن جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره او من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب والسلب۔

واختصاص بها وهذا لا يستلزم ان يكون المقسم هو الحصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشئ فالانقسام الى البداهة والنظرية والمداخلة في الكسب والاكتساب والاختصاص بها كما انه ثابت للحصولي الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضا فلمطلق الحصولي ايضا مدخل في الاكتسابات واختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلة المقسم في الاكتسابات واختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات وظاهر ان الكاسب والمكتسب والبديهي والنظري اولا وبالذات ليس الا العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بهما للحصولي الحادث بالذات ولمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افراده متصف بها ولهذا لا يصح تقسيمه اليهما الا بعد التخصيص بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها حقيقة وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها كذلك الا للحصولي الحادث فالمقسم للتصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي الحادث فان قلت البداهة والنظرية من اوصاف المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا قلت البداهة والنظرية وان كانتا من اوصاف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده ذاتا كما سيحقق فيصح القول بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاص مورد القسمة بالاكتسابات التصورية والتصديقية ومداخلته فيها بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات في حيز المنع بل في حيز البطلان كما عرفت واختصاصه بها ومداخلته فيها بمعنى مداخلة بعض افراده فيها واختصاصه بها مسلم لكنه غير مفيد لمطلوبه كما لا يخفى

قوله يستحسن آه وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى المجهول تصوري او تصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل له في الاكتسابات بمعزل عن غرضه غاية فلا يليق ان يجعل مورد القسمة في اثناء الاحتياج الى المنطق فتدبر

قوله او من المعلوم آه فيه دفع لما قيل ان مطلق المنافاة بين البداهة والنظرية مسلم واما المنافاة باحد الوجوه الاربعة التي حصروا التقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البداهة في ان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

اما الاول فظاهر واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعهما معاً من شیٔ کما نص علیہ شارح حکمۃ العین حیث قال قد یکون احدهما
ای الایجاب والسلب کاذبا فقط لاستحالۃ اجتماعهما علی الصدق والکذب معاً انتهی والبداهۃ والنظریۃ لیستا علی هذه
المثابۃ ضرورۃ ارتفاعهما من العلم علی تقدیر کونهما صفۃ للمعلوم ومن المعلوم علی تقدیر کونهما صفۃ للعلم فتعین التضاد علی تقدیر
وجودیتهما والعدم والملکۃ علی تقدیر عدمیۃ احدهما وهی البداهۃ ومن شرط الاول امکان التوارد من الجانبین علی محل الآخر

قولہ اما الاول فظاهر آه وذلک لان التضایف هو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل احدهما الا بالقیاس الی الآخر والبداهۃ والنظریۃ لیسا کذلک
قولہ فلعدم جواز آه لانہ لا یخلو موجود ما عنهما لکونهما فی قوۃ النقیضین عند وجود الموضوع +
قولہ حیث قال آه اقول انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص
بالایجاب والسلب المرکبین ای المعتبرین فی القضایا اذ الصدق والکذب انما یتصف بهما النسبۃ الحاکیۃ اما الایجاب
والسلب المفردان فلا صدق فی شیٔ منهما ولا کذب قال الشیخ فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا
الصدق فبسیط کالفرسیۃ واللافرسیۃ والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال وایضاً قال فی الشفاء من التقابل الایجاب والسلب ومعنی الایجاب وجود ای معنی کان سواء کان
باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجوده
لغیره اذا عرفت هذا فاعلم ان الکلام ههنا فی الایجاب والسلب اللذین هما من اقسام التقابل وهو الایجاب والسلب
مطلقا سواء کانا فی القضایا او فی المفردات فایراد قول شارح حکمۃ العین ههنا غیر مناسب اذ کلامہ لیس الا
فی الایجاب والسلب المرکبین اذ الایجاب والسلب البسیطان لا صدق فیهما ولا کذب فان قلت اذا نسب الایجاب
والسلب المفردان الی موضوع واحد یکون احدهما صادقا والآخر کاذبا بالضرورۃ قلت عند انتسابهما الی موضوع واحد
یحصل قضیتان موجبتان احدهما محصلۃ والاخری معدولۃ فیجوز ان یکذبا عند عدم الموضوع بخلاف الایجاب والسلب
المرکبین فان احدهما صادق والآخر کاذب فلا یکذبان معاً فکان لہ ان یکتفی علی قولہ فلعدم جواز ارتفاعهما عن شیٔ
اذ ارتفاع الایجاب والسلب مطلقا عن شیٔ ای موضوع موجود ضرورۃ ان المعدوم لا شیٔ لا شیٔ محال بالبداهۃ الغیر المکذبۃ
قولہ والبداهۃ والنظریۃ آه لان المتقابلین بالایجاب والسلب لا یرتفعان عن موضوع موجود فلو کان
التقابل بین البداهۃ والنظریۃ بالایجاب والسلب لزم ان یکون ارتفاعهما عن شیٔ محالا مع ان الاعیان
الخارجیۃ وکذا کنہ الباری جل شانہ لا یتصف بالبداهۃ ولا بالنظریۃ وایضاً علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم لا یکون
العلم متصفا بهما وعلی تقدیر کونهما صفتین للعلم لا یکون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بین البداهۃ والنظریۃ
لیس بالایجاب والسلب فمن جوز ان یکون التقابل بینهما تقابل الایجاب والسلب فقد اتی بما لا یدبا به
قولہ فتعین التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلاسفۃ الاولی فان الضدین یطلقان فیها علی المتقابلین اللذین لا یکون احدهما بالاحسم

ومن شروط التنافي من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا تصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الانتقالين التي يجبين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا غير متصور
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه مم واما على
المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري
والقديم وعدمهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه بحسب الاصطلاح قاطيغورياس فاستعمال الضد في غير ما يستعمل في الفلسفة كما صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء

قوله فاتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلحا للاتصاف
بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا وبالجملة اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم

قوله ويتجه عليه الخ يمكن تقرير هذا الايراد من وجهين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح موضوع
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه او بجنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك
فالكسبية وان لم يتصف بها الحضوري والحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا القدر
من الصلوح كاف لاتصافهما بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف ولو كان كافيا لصح اتصاف الحجر
بالسكون الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو الجسم للحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجودي
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات او لا بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات او لا بالعرض لتحقق
الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما كذلك
لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للعلم الحصولي الحادث وانما يتصف مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث به وهذا لا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
اشار اليه المحشي بقوله والقول بعرضيته الخ فحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو اجيب به عن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ما ورده ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب به عن التقرير الذي قررنا فدفعه لا يخلو عن صعوبة الا ان يقال الكلام مبني
على ما سلمه وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضاً محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمية بعدمية وفيه ما فيه فتامل فانه
من خواص هذا التعليق قوله يطلق على معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه ايراد آخر اورده المحشي من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدمها بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه وح يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وهن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون اثباتاً للضرورة لما تقرر ان نفي النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم ههنا كلام من وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان يتعقب النظرية اياها فترد على موضوعها وان كان الموضوع بخصوصه ذاته آبيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ولعل التحقيق ما قيل ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شئ منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي انتفاء تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما تقابل التضاد اصلا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم والملكة فيبطل ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث وان العلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما دلالته على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكلا فما يثبت بايراد هذا الدليل ما هو مطمح نظر الشارح والمحشي

كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة
ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية
على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب والتضايف لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد ايضا على هذا المذهب ومع ذلك تجوز
على هذا التقدير اتصاف العلم الحضوري مع القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة والنظرية
ان يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا خفاء في انه كما يمكن اتصاف العلم الحصولي
الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله

قوله كما هو مذهب من يقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتاثرها بها من مقولة الانفعال
لكنه ليس بشيء اذ مقولة الانفعال عبارة عن التاثر التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبيعيات الشفاء وانتقاش الصورة في النفس وتاثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والتاثر بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج هكذا قال الاستاذ العلامة في بعض حواشيه

قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه اي شيء هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شانه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى
ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل
في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات والماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن
شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا
لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل لقائل ان يقول للشبح مع كونه
مباينا لذي الشبح علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه والحاصل انه ظن قوم ان مابه الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول ؛

بل على القول بحصول نفس الشئ يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجئ ذكر نبذ منها ان شاء الله تعالى في الثاني ان من دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشئ اذ الحكم من الشبح لا يتعدى الى ذي الشبح المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشئ في الذهن باعترافهم ايضا كما في علم الشئ بالوجه فلما تعدى الحكم من الوجه الى ذي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشبح الى ذي الشبح المغاير له بالماهية ايضا وسيجئ الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله تعالى وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل وهذا مع بطلانه بالوجوه التي ستاتي ان شاء الله يرد عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ

قوله والعلامة جمع بينهما الخ **اقول** هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة من الشئ عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والتصر لا يغني لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت انفا

قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به وهو المعلوم والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح عبارة عن الشئ الماخوذ من ذي الصورة المغاير له بالماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من ذي الصورة بل هي امر آخر وراء ذلك الشئ الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجئ ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم باتم تفصيل ؛

قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والا لم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

فهو العلم حقيقة وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة
تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف
وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري على الحاضر الحاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد القسمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين ولعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله وفيه ما فيه
قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وستعرف وجها آخر لابطاله
قوله وعليه بنوا آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصرح به الشارح والوجود وغيره من الامور
العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ لا فرد لها سوى الحصص
وهي بالقياس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا
تحت مقولة من المقولات اصلا وبهذا يظهر وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة
لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق ستطلع عليه ان شاء الله
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم
وعدمه فمسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحققه الشارح ثم ان قلت ان دلائل الوجود الذهني
لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الا بالمعنى المصدري آه وذلك لان المعنى المصدري لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو مغاير لحصول الصورة

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آه قال في الحاشية دفع لما توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فسيظهر سخافته باعتراف

قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النحو من التحقق والوجود مقدما على المنشأ اذ هذا النحو من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتاخر انما يتصور بين امرين متغايرين في الواقع واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ

قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهني والوجود معنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا افراد لها سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن الحصول يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل وقد اعترض عليه بان هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنه التصديق يلزم اتحادهما بالذات

اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق اصلا واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين اصلا والحاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول الخ المقصود منه ابطال ما ای بعض الافاضل باكلية وكلية رای العلامة

كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الامر الانتزاعي لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى الحصة فيكون الحالة الادراكية ايضا لكونها انتزاعية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحصص المتحققة بالنوع فيلزم ما لزم

قوله التصور الخ قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس له اثر في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح وان كان المراد لزومه بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ممنوع ويجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم الصورة اليهما بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس الى النوعين وتقسيم حصول الصورة اليهما بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وبهذا التوجيه يندفع الاشكال عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع اللذان هما قسمان لحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق والاتحاد الا فراد الحصصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبيل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدماء والمتاخرين في ان التصور والتصديق نوعان متباينان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدين ذاتا مختلفين متعلقا فقط على راي من فسره بحصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتاخرين القائلين بكون التصور والتصديق متحدين نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بتباين التصور والتصديق بحسب الحقيقة فسروا العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين ومن تبعه وبالجملة الاختلاف الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان ام متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط لا تعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم اصلا بل هذا اختلاف بين القدماء والمتاخرين براسه فالقول بان التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس له اثر في كتبهم ليس بشئ اذ ليس لما ذكره هذا القائل اثر في كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدماء ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتاخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدماء وتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذا يبطل كلية رأي العلامة قطعا كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان وقد يستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفي القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا يخلو
عن التحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن تجشم الابانة وما قيل
ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه
وهن ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في مقره فغاية ما لزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وفي ههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الخونساري
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع
تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض اخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع والتصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من
تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف او يسلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط فهمه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او بكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور المتعلق والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشيء اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم مطلقا
متحدا مع المعلوم وايضا لما جوز انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في نحو آخر الاخر

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصصية او غير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا الا كما يقال الفرس المطلق ذاتي لزيد مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما النقض بانا لا نعقل الماهية الكلية للتصديق الا بوجوه العرضية واما التصديقات المعينة فعلمها حضوري بالجملة لا تعلق التصور بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصغي اليه لان التصديق ماهية امكانية لا مضايقة في تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة وهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال وما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ففيه ان المنافاة بينهما ممنوع اذ نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر نعم تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين الا ترى انهم جوزوا استلزام المقدم المحال للنقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل فيه قوله فيكون فردا الخ لا يقال قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده المختلفة الحقائق للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اقدم واولى من وجود الممكن بل صدق الوجود على الموجودات مختلف وربما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف،

قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا افراد الوجود الخ قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول وبما ظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية ليست

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود المصدري منحصر في الحصص وان حقيقته ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه كما هو راي الشارح واخوانه فكون الوجود نوعا حقيقيا مسلم اذ ح لا يكون للوجود تحصل الا بنفس الاضافة او التوصيف لا قبلها والاضافة محصلة للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير الحصص ايضا فاثبات نوعية الوجود المصدري في غاية الاشكال اذ يجوز ح ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لها وتكون تلك الافراد وكذا ذاتياته مجهولة كما في سائر الحقائق المتاصلة وبالجملة لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود المصدري فرد غير الحصة اذ نوعية بالنسبة الى الحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير الحصص ايضا فنوعيته بالنسبة اليها في حيز الخفاء فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مشتملا على دليلين لا يخلو عن سماجة

قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا به ان الكلي نوع لحصصه في نفس الامر اذ حصة ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعتبر لكان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر واعترض عليه المحقق الدواني بان نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا يرفع الامان عن احكامهم اذ ح يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور الاعتبارية الانتزاعية كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا عرف بانه صفة محوجة الى السبب كان رسما واذا عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله الحصص تصير موضوعات آه انها تصير موضوعات في القضية الموجبة المحققة او الفرضية كقولك

امكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات
فى القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو ممنوع اقول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق فى
هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها آه ان الحصة اختراعية صرفة
واعتبارية محضة وليست موجودة فى نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعى منتزع عن منشأ صحيح موجود فى نفس الامر ولما كان
واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها فى نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهنى المنتزع فى مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق فى
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية
وخصوص اللحاظ الذهنى فالقول بانه لا حظ لها من الوجود النفس الامرى سفسطة وان اراد ان الحصة ليست
بموجودة بنفسها فى نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه نفى
الوجود بهذا المعنى لا يجديه فيما هو بصدده اذ صح ان يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها
فى نفس الامر اذ الوجود فى نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون الحصص موضوعات فى القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع فى القضية الموجبة
الصادقة فى غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ والثانى وجودها فى الذهن بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ
فاذا انتزعنا حصة مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد فى خصوص اللحاظ الذهنى بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا اثبتنا لها
محمولا بان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدرى صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان يخفى على البله والصبيان
قوله لانه مصحح لجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة ح جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها والجزء
يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه اصلا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزأ كانت الافراد الحصصية
مع تغايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة فى ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى فى الكل الا الطبيعة
الواحدة المتفقة هى فيها ولا نعنى بالاتحاد النوعى الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنوعية ولاثالث لها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات ولا للاتحاد النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط آه فعجيب جدا اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيهما بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شئ فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شئ

قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي مناد على عدم رجوعه الى شرح السلم للاستاذه وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت ضما فيها الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصة ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في الحصة ليس امرا معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما سيجئ نقله من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف ماخذه وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم

قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا لها او جزءا خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا ذهنيا فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا لا بد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل وفي انفسها ذهنا وخارجا مع ان الامر ليس كك

وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون فالفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المهملة القدمائية والطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التفريع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يقول
عبد العلي صانه الله عن الآثام كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاستمع

اذ التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين
محال عندهم وايضا لو كان التقييد جزءا ذهنيا يصير بمنزلة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لانواع
اذ التقييدات مختلفة لكونها انسبا مختلفة باختلاف المنتسبين فح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصص المختلفة بالماهيات ولا سبيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ كون الطبيعة جزءا خارجيا يستلزم كون الجزء الآخر ايضا خارجيا اذ لا احتمال لكون احد
الجزئين خارجيا والآخر ذهنيا كما سيجيء تحقيقه وهذا ينافي كون الطبيعة نوعا لان النوعية توجب
الاتحاد في الحمل وقد يجاب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه والثاني ما لا يكون التقييد داخلا فيه ايضا وهذا مرادف للشخص والمراد
بالحصة في قولهم كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا افراد للمعاني المصدرية الانتزاعية سوى الحصص الاعتبارية وان المعاني المصدرية
بالنسبة الى تلك الحصص انواع حقيقية وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي
ما ذكره المجيب لكان كل كلي بالنسبة الى اشخاصه وافراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلانه خلاف مصرحاتهم

قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص المتشخص في الواقع من دون
اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل الكلي
متخصصا بالتقييد ولا يكون هذا التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المعنى بدخول التقييد في اللحاظ دون الملحوظ قال

قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة
الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه دخول التقييد في
معنون الحصة فالقول بكون التقييد داخلا في عنوان الحصة فقط دون المعنون تكلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها
قوله الحمل الموجب بالفتح اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجبه كونها نوعاً لها قوله ولا ثالث لهما
لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى تحقق الحمل بينهما
والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية •

قوله لان التقييد آه قيل ان الحصة لا تكون الا للمعاني الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة
اذ المندرج تحت المقولات انما هي للماهيات المتاصلة لا الاعتباريات والانتزاعيات فلا يلزم ما لزم ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون آه ممنوع بل الحصة كما تكون للمعاني الانتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتاصلة ايضا
لان الحصة ما تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجاً سواء كانت الطبيعة انتزاعية او متاصلة
غير انتزاعية وايضا قد اخذوا الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعاني
الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائلة كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امرا انتزاعيا كما سيصرح به الشارح والصواب ان يقال
ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعرفها والكلام ههنا
في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد
جزءاً ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما وان كان كون التقييد جزءاً ذهنيا مع عدم لزوم هذه الاستحالة ايضا غير صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا انه
شيء كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر في المركب فانما
هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذي
لا تقوم بالفعل بالذي تقوم بالفعل فيجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض من هذه الاقسام
فلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر بالمواطاة ومنها
اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فالذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان كون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده انه ذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها على انه معنى خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي عنيت ههنا وان كان كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الا[illegible] المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل تحصله وتحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه كافيا في [illegible] الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع الكل جعلا وتقررا ووجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا اصل ينفعك في ابواب شتى

قوله فاحتمال ذهنية احدهما آه قيل ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا تستلزم ذهنية الباقي من الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل وبعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصرح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو غير مبهم اذ كل واحد من الطبيعة [illegible] والتشخص جزء للشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهني والآخر جزء خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه كما لا يخفى وح فالتقييد جزء خارجي للمعنون الحصة والكلي جزء ذهني له كما في تشخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن الحصول والتحصيل اما اولا فلانك قد عرفت آنفا من
كلام الشيخ في الشفاء ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن العقل
بضرب من التحليل يحلله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يعتبر شيئا عين شئ ويتحد معه
يكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا فالقول بان
الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم
ومناف لتنصيصاتهم فضلا عن ان يكون هو عين مرامهم واما ثانيا فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامها للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر
ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير
تسليمه غير نافع لمقصوده واما ثالثا فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب
الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاؤه متمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارجي
وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض
ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا
وليت شعري ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والآخر خارجي داخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا
قسم آخر من المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولو الايدي والابصار
واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد جزئي المركب
خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل او وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
ما تقرر عندهم واما خامسا فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص [illegible] شئ ومن يقول ان الطبيعة
والتشخص جزءان للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف
في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان من الشخص كما ان الجنس
امر مبهم في العقل يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج
ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بالتشخص المنضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئان احدهما الماهية
الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الشخصية
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال المحشي
في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة مقترنة بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد
والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل انتهى كلامه وهذا الكلام
نص على كون الطبيعة والتشخص جزئين ذهنيين من الشخص عند من يقول بكونهما جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام آه ليس بشيء اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لها فيصير الطبيعة النوعية محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد كالواحد بعينه
وبعينه التشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع من الجنس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان نوعا بالنسبة الى زيد مثلا فتامل ولا تخبط
قوله لا يقال يمكن الفرق آه وانت خبير بان الفرق بين الحصة والتشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا لا عند قائلي وجود
الطبائع في الاعيان ولا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا فيه والقيد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في لحاظ العقل بعد الانتزاع
او من الامور المتحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص واما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج
فلان الطبيعة الماخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا في لحاظ الذهن واعتباره
قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم التشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي في الخارج او على تقدير وجوده فيه مقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد باتحاد مقسم التشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من عبارة
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحشي في بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم التشخص والحصة لكنه لا يصح
الا على مذهب من ينفي وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية
موجودة في الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واتباعه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض
كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما به الاشتراك وما به الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

قوله على راى المتاخرين اى بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض
عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الاطلاق
من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

عارضا لا منضما اليها ولا منتزعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر وتتعين في انحاء الوجودات وبالجملة ليس وجود الكلي
الطبعي على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو هو مع
قطع النظر عن التشخص فمقسم التشخص والحصة ليس واحدا اذ مقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة في الاعيان واما مقسم الحصة
فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما بانضمام التشخص او بلا انضمام شيء وعروض
عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مختبط جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلي الطبعي والتشخص عند مثبتي وجود الكلي الطبعي في الخارج
مع انه يبطل الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بنفي وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعترف به نافوه ايضا

قوله اى بعضهم آه قال في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص
فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقديره آه فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال
ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة دون معنونها لا يصح الحكم بعدم بقاء الفرق بينها وبين التشخص
على راى المتاخرين مطلقا اذ بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية ايضا وان تقرير الايراد
الذي ذكره المحشي فيرد عليه ما اورد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه
قوله يقتفون اثر المتقدمين آه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدري الانتزاعي اي نفس التميز
والتعيين وهذا امر عدمي ليس بموجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه اي ما يتميز به الشيء ويصير به
غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك فلا بد له
من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشأ آخر
يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايضا امرا انتزاعيا يجري الكلام في منشئه
وينتهي بالآخرة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللحاظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون
في الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار
هو المسمى بالتشخص وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبته
الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح في حواشي
شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص
تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزآن خارجيان اذ الجزء الذهني بحذاء الجزء الخارجي

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحذائهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو متشخص بذاته وبين التشخص الذي ليس متشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
بذلك فالايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بمتشخصة متحدة مع المتشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة بالقياس الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
فيصير النوع بانضمامه محصلا فيحصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص ولا يقول ان ههنا تخصيصين احدهما
متشخص بالذات والآخر متشخص بالعرض وهما صارا متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص لانه يقول الحاصل
في الذهن جزء الشخص الذي يتشخص في الذهن بتشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ح يكون جزءا من العلم
وقد يورد على هذا المذهب دلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين فتامل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص وتصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيآن الماهية لا بشرط شيء والتشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وهذا المذهب باطل اما اولا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتا او لا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذاتا تكون لا شيئا صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض ولا لعروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض ما به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ التشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلا بد من
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص ولو قبلية
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل فی الواقع نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر وعروض عارض فاذ صارت افراد حقیقۃ من الحقائق مجعولۃ بجعول کثیرۃ فاما ان یکون اثر کل جعل من تلک الجعول نفس الحقیقۃ بلا زیادۃ امر وعروض عارض فیکون نفس الماہیۃ بلا عروض عارض وزیادۃ شئی متشخصۃ بتشخصات متعددۃ ومتعینۃ بتعینات کثیرۃ ولا یکون لعروض التشخصات مدخل فی تعددہا وتمایزہا اصلا فلا یکون التشخص عبارۃ عن الماہیۃ المعروضۃ للتشخص بل الماہیۃ بنفسہا بلا انضمام امر وعروض عارض تصیر افراداً متکثرۃ واشخاصاً متعددۃ فی انحاء الوجود واما ان یکون اثر جعل من تلک الجعول اتصاف الماہیۃ بذلک العارض الذی ہو التشخص فیکون اثر الجعل مخلوطیۃ الماہیۃ بذلک العارض واتصافہا بہ ویبطل القول بالجعل البسیط وما قیل ان اثر الجعل فی الاشخاص الماہیات المعروضۃ للتشخص فانما یصح علی القول بالجعل المؤلف ولا یصح علی تقدیر القول بالجعل البسیط اصلا اذ عروض التشخص للماہیۃ ان کان قبل الجعل فلا یکون اثر الجاعل الماہیۃ المعروضۃ للتشخص لا یقال اثر الجعل عروض التشخص للماہیۃ لانا نقول فیکون اثر الجعل خلط الماہیۃ بالتشخص فیکون الجعل مؤلفا وان کان عروض التشخص بعد الجعل فلا یکون الماہیۃ المعروضۃ للتشخص اثر الجعل وبالجملۃ لما کان الجعل البسیط ان الجاعل جعل نفس الماہیۃ التی لم تکن شیئاً قبل الجعل فالماہیۃ حین تقررہا تصیر شخصا ومتمایزۃ ومتعینۃ بذلک الجعل نعم لو کان اثر الجعل البسیط اتصافہا بالعارض لکان لما ذکرہ القائل وجہ فقد ثبت انہ علی تقدیر القول بالجعل البسیط لا مجال للقول بکون التشخص عارضا من عوارض الماہیۃ کما لا یخفی علی من لہ ذہن سلیم وتحقیق المقام ان ہہنا مذہبین مشہورین الاول نفی وجود الکلی الطبعی فی الخارج والقول بان الموجود فی الخارج انما ہی الاشخاص ہی ہویات بسیطۃ والطبائع الکلیۃ منتزعات عقلیۃ ینتزعہا العقل عن تلک الہویات البسیطۃ فالطبائع علی ہذا التقدیر لیست بموجودۃ الا فی الذہن بعد الانتزاع والہویات البسیطۃ التی ہی موجودۃ مناشئ لانتزاع الطبائع ومتمایزۃ بانفسہا والتشخصات الحقیقیۃ نفس ذواتہا البسیطۃ ولیست حقیقۃ مشترکۃ بین تلک الہویات تکون معروضۃ لتشخصات متعددۃ موجودۃ بوجودات متعددۃ بعروض تشخصات کثیرۃ فی نفس الامر الا باعتبار الذہن وانتزاعہ وعلی ہذا المذہب لیس التشخص امرا منضما الی الماہیۃ اذ لا ماہیۃ موجودۃ فی الخارج حتی ینضم الیہا التشخص ولا جزأ من حقیقۃ الشخص اذ حقیقۃ الشخص لیست الا الہویۃ البسیطۃ المتمازۃ عن الاغیار بنفسہا ولیست الحقیقۃ الکلیۃ موجودۃ فی الخارج حتی یکون التشخص وتلک الحقیقۃ جزئین من حقیقۃ الشخص وما توہم السید المحقق قدس سرہ الشریف ان القول بجزئیۃ التشخص للحقیقۃ الشخصیۃ مبنی علی ان لا وجود فی الخارج الا للاشخاص والکلیات منتزعات عقلیۃ عنہا لیس بشئی لانہ اذا لم تکن الطبائع موجودۃ فی الخارج بل صار وجودہا فی اعتبار العقل فقط فای شئی یکون نسبتہ الی التشخص نسبۃ الجنس الی الفصل بل الطبائع علی تقدیر القول بکون التشخص جزأ من حقیقۃ الشخص موجودۃ بعین وجود الاشخاص کما ان الجنس موجود بعین وجود النوع

فانه لا ستر في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيداً ما

والثاني القول بوجود الكلي الطبعي في الخارج وعلى هذا اما ان يقال انه جزء للحقيقة الشخصية ومتحد معها اتحاد الفصل مع النوع كما هو مذهب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضاً باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي هي حين مجعوليتها من الجاعل تصير بنفس ذاتها بافاضة الجاعل بلا زيادة امر عليها وبلا عارض لها متقررة متشخصة وتلك الذات كما انها ما به الاشتراك كذلك ما به الامتياز فيقع بلا عروض عارض واتصاف او هي بنفسها كلي وعام مشترك ومطلق وبنفسها خاص متشخص ومتميز فان قلت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي الخصوص والاطلاق والاشتراك التشخص والتميز فكيف تجتمع في واحد قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة ليست بمقصورة على تعين ومحبوسة على خصوصية بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعين والخصوصية مطلقا بل الحصر على تعين والقصر على تشخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع احق والدليل عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياب وبعد ثبوت وجود الكلي الطبعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون التشخص عارضاً اصلاً سواء كان منضما او منتزعا وايراد دلائل وجود الكلي الطبعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما فيه الكلام

قوله فانه لا ستر آه لا يخفى ان المفهوم التعبيري للحصة ليس الا الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه ربط بين المطلق والقيد مرآة لملحوظية الطرفين بالذات داخلا فيها والقيد اعني المضاف اليه او الصفة خارجة عنها كما هو مشروح في عبارة الافق المبين التي سينقلها المحشي فالقيد ليس داخلا في مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او الصفة خارجة عنها والتقييد بما هو كذلك داخلة فيها ولعل المحشي اراد بالمفهوم التعبيري للحصة الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق الحصة كما يقال وجود زيد حصة للوجود ولا ريب ان زيدا داخل في هذا المركب الاضافي فصار القيد ايضا داخلا في المفهوم التعبيري للحصة ولا يخفى سماجته

قوله فيعتبر التقييد الخ وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد ما لم يكن حصة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيداً من حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان منا ط الحصة التقييد ولو بوجه اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بتعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييد معنى مصدري تعدده تعدد حصصي كما صرحوا به فلا بد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى يحصل التعدد ثم هكذا حال نحو التقييدات فيذهب التقييدات الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمه يوجد بين اللازم والملزوم شيء موجب لانتزاع هذه اللزومات كذلك ههنا يكون بين المطلق والقيد امر موجب لانتزاع هذه التقييدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يعقل حصة بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس معنى مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه معنى مستقل فلا بد في جعله حصة من اعتبار التقييد وهكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا

قوله الا انه غير القيد الاصل **قال** في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النهج صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى **وحاصله** انه لو كان التقييد داخلا في معنون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه وفيه ان هذا ايضا كذلك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون اعتبار التقييد به **وقال** بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى تفسيرها وان التقييد ها صار خارجا الآن بعد صيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا مصطلحا خلاف المفروض **اقول** لا يخفى ما فيه **اما اولا** فلان قوله لان التقييد والقيد الخ في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد به كما نبهنا عليه ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله وان تقييدها صار خارجا الآن الخ عجيب جداً لانه اذا اخذ التقييد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا معتبرا مع الطبيعة قول بالتنافي فيه
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقييد قيدا خارجا كالقيد الاصل
اذ الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقييد بهذا القيد
اي بالتقييد داخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقييد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانها
عبارة عما يكون التقييد داخلا فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقييد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل
فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكر واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول امكان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلي الخ قيل قولهم هذا لا يصح مطلقا لان التقييد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلعل قولهم بكون الكلي
نوعا بالنسبة الى الحصص مخصوص بما عدا الاخير لان الغالب هو القسم الاول لاكثرية الاضافة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه اذ على
تقدير كون التقييد كليا يكون الحصة صنفا من الكلي وح يصح نوعية الكلي بالنسبة الى الحصص مطلقا وفي هذا الكلام شيء آخر ايضا لا يخفى على المتامل
قوله اي على راي المحشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزءا من حقيقتها بل جزء من مفهومها وقد اخذه من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضيه از دو بيش نبود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال في الشفاء واما الذي
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب وسلب وفي النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما يقضي
العقل الصريح ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب وبالجملة القضية في
اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة بينهما
او لم يؤخذا كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية
اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق و الكذب

قوله والفرق بينها وبين التشخص الخ يعني ان معنون التشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى تشخصا
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق
تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليه
قوله لكنهما مختلفان الخ اقول هذا الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع
من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من الشخص او يقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص
في لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والتشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم
ان يكون التشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست بموجودة الا
في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق التشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة التشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولا احتمال
ح لكون التشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل ح للعوارض
في التشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها تشخصا
واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للتشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونها قسيما مباينا له كما لا يخفى
واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي
الموجود في الخارج ومعنون التشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والتشخص ليس معنونهما واحدا قطعا
وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والتشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية من يشكل حينئذٍ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيه ما قيل ان اختلاف موضوع المهملة القدمائية والطبعية ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضاً وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المهملة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شيء آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبعية المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييده بالاطلاق في العنوان لا في المعنون والالم يبق المطلق مطلقا والاول اعم من الثاني يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه والثاني يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختصة بالاول دون الثاني فلو كان التغاير بينهما بمحض العنوان لم تكن مناطا لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة والشخص بحسب العنوان فقط اصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنونها ايضاً فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان معنون الحصة والشخص واحدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وتعمله وهذا التخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعمله وح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب وقد سبق نقل قوله من المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وجه الضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في معنون الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون وبالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون حقائق افرادها اعتبارية فافهم

واما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية صورات ذهنية كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال آه اقول انت خبير بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال انما صح اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها امرا اعتباريا واذ ليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن وكما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة في الذهن كذلك الا اذا قيل ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قد مرت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان التشخص عبارة عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفس ذاتها بلا عروض عارض وزيادة شيء تصير موجودة في ظرف التقرر واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة آه ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران بالنسبة فمسلم انها حينئذ لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اي التقييد داخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني
المصدرية لا تشخص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه فحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف وافرادها ان كانت
مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

لكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي ايضا بان كون مفهوم الحصة
امرا اعتباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معنويهما واحدا مع انه قد صرح بكون معنويهما واحدا بلا تغاير اصلا
ولعل الكلام وجها لا يحصله والتحقيق انه ليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض بل التشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان التشخص ليس امرا زائدا على الكلي
عارضا له انضماما او انتزاعا فالتشخص مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض واما الحصة فهي عبارة عن الكلي
المتخصص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا
قوله فحقيقته ليست آه اعلم انه قد جوز السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري
حقيقة هو معروضها ويصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قد نقله المحشي واورد عليه تارة بانه لما جوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضا لحقيقة فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي اصلا
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في مواضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو منشا لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور فان قلت مقصوده ان ليس للمفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشا لانتزاع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهيا لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقرير هذا المقال على ما يخطر
بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها
باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما البطلان لشق
الاشتقاق فلان في تلک الفرد على تلک التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانتزاع الوجود
المصدري حقيقة الوجود المصدري والشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسيجي نقل
كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهي
منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل
في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة
الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ فتامل وتشكر
قوله والثاني يستلزم الخ اورد عليه بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات
الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها ففيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله
قوله تقرير هذا المقال آه انما احتاج استاذ المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره
في الشق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا الا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقرير استاذ المحشي لا يسمن ولا يغني من جوع
قوله ان افراد الوجود آه ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة وان حقيقته
ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدري لان هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر
عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلک الحقيقة على ما حكم به
النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود مغايرا لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المصدري فلعل المراد
بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه مصرحا في كلام الشارح +
قوله فلک العرض آه اقول ان اراد بعروض حصة الوجود للفرد على تلک التقدير انضمام

وماشانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة
فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العروض بهذا المعنى لا يتصور الا في الصفات
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد به صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فمسلم لكنه
لا يستلزم عروضه له مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اي ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن اذ ليس في الخارج
الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود لشيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل
فظرف اتصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهني على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرده على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وماشانه ذلك آه هذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا لما لا يخفى
قوله وح ان لم يعرض الخ اعلم ان المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما قال الشارح
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاخر ايضا من غير حاجة الى فرد مغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو مذهبهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ايضا موجود على هذا التقدير فيساق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله **واعترض** عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء الاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح به الشيخ وغيره من اتباع المشائية **والحق** انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايضا عينها اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايضا عينها وايضا القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب المشائية اصلا

اذ عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلتزموا كون الوجود عينا لشئ من الممكنات الا بينة
بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايضا زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل المستحيل ولهذا
الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام **الثاني** ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الآثار
الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان الانضمام
شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشئ وذلك
لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون للماهية في تلك المرتبة ذاتا
اولا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا للعروض لا للوجود او شرطا لقيام الوجود بها ويكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ
الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها
على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الموجودات
ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ اصلا كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **الثالث** انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة
فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج قائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل اياها ضمه الوجود
اليها واذ ضم المعدوم الى شئ غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام
فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعول غير متناهية وهو صريح البطلان **الرابع** ان الوجود لو كان صفة منضمة
الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع النقيضين وعلى القول
بان انضمام الوجود الى نفس الماهية سخيف جدا لخ لانه يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرفت ان انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشئ على نفسه
وان كان غيره فمع لزوم وجود الممكن بوجودين يجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية
مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون لهذه الصفة
الزائدة العارضة مناط للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان حتى في الشق الاول فتبصر

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وانضياف حيثية ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كذلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خالية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزأه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وايضا لا يمكن تعلق الجعل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزأه لا يمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر وانضمام حيثية مصداق للموجودية وهذا لا ينافي كونها محتاجة الى الجاعل في تقررها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود منتزعا عن نفس ماهية الممكن بلا امر زائد فمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لا معنى لتعلق الجعل بالانتزاعيات الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقرر ولا مجعولية لها في الواقع الا تقرر منشئها ومجعوليتها في نفس الامر فيكون معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغايرا لتحقق الماهية الا في لحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر لكان لتخلل الجعل بين الماهية والوجود وجه ولهذا المبحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لاتيت بها

قوله واما الشق المواطاتي آه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد المحقق قدس سره الشريف وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا كذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها مواطاة

وههنا لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجرد عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها فالاختصار الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية اه منه له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتأمل يقول عبده العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كدرة غير صافية

قوله وههنا لقائل ان يقول الخ تقريره ان غاية ما لزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية للاشياء مطلقا على تقدير كون حقيقة الوجود مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا في نفسه لم يصح مقايسة احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا خارجيا والحاصل انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغاير الحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا وعلم ان المحشي واساتذه لم يتعرضوا لدفع هذا الايراد فكانهما اعترفا بعدم ثبوت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور

قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به السيد السند في شرح المطالع ولهذا لا يقال للجسم انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا اذ فرد الشيء ما يصدق عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة نعم انه منشأ انتزاعهما لكن منشأ الانتزاع لا يكون فرد المبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم الخ انه لا يحمل عليه السواد والبياض مثلا بالاشتقاق فهو وهم وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فنسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته

قوله وحمل المعاني المصدرية الخ وجه البطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل افرادها الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها انما هو عند المشائية بل غير صحيح كما علمت ان معروضات المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عن معروضات الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما يقوم به حصة الوجود وحينئذ ان كفى فى موجوديتها هذا القدر فليكف فى جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل فى الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العينى الذى هو فرد للوجود بالمعنى المصدرى موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجى صادق على الوجود العينى كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدرى فى الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل فى الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثانى عار من ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذى له يد طولى فى بيان الاستلزام ان يقال مفهوم الوجود المصدرى اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدرى الخارجى يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة فى الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقى لفرد الوجود المصدرى ايضا وقد صرح المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدرى هى الذات التى تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقى الذى هو صفة منضمة الى الماهيات عند المشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقى فردا للوجود المصدرى بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره انما يبطل به كونه فردا حقيقيا ثم لم يتحقق

قوله فبعضهم آه قال فى الحاشية تقرير هذا البعض فى المشتق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى وهذا البعض ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين المشتق الاشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى او ترك فهذا التقرير تقرير استاذ المحشى سيان فى عدم اثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقى والموجودية الخارجية انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير مجد وفى عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتامل

قوله والا يلزم التسلسل آه انت تعلم ان التسلسل فى الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال فى الموجودات الخارجية واذا لم يلزم من حمل الوجود المصدرى على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلا حاجة الى ان عروض حصة الوجود المصدرى غير كاف فى موجوديتها بل لا بد من عروض فرد آخر سوى الحصة والا يلزم التسلسل المستحيل لجواز ان يكون ذلك الفرد موجودا فى الذهن لا فى الخارج والتسلسل فى الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه تامل فتامل

قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجى بخلاف ذلك التقرير وهذا غير مجد قوله والثانى عار آه هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام آه

مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم سليم لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله تعالى قوله مع ان الوجود المصدري آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يصح عد الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة ومن الذهن والخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام وجوها من الاختلال الاول ان في هذا الكلام تصريحا بان المراد بالاتصاف والعروض انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر العقل الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون ظرف عروضه هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل يأخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى الشيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني وتحقق موضوعها في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان كلي مثلا ولا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود او الامكان مثلا قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية بلا امتراء لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا وبما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين في تعليقاته

اكثر المحققين بالقول ان المعقولات الثانية فى اصطلاح ما قبل المنطقية تعقد بها العقود ويعينها الحقيقية فى الذهنية
دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف فى كره فى قولنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشئ فى الاعيان او ممكن فى وجوده العينى
يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يتوهم ولا خارجية كما ربما يتخيل انتهى لعين الشئ لان القضايا التى يحكم فيها بالوجود الخاص
والوجوب والامكان تلك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب اذ مصداقها نفس الحقيقة المتقررة فى الواقع فافهم والاثر الثانى ما قال العلامة القوشجى
فى شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانه
لما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب وجودا بوجوده نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ايضا لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
فى الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح فى حواشى شرح المواقف بان الوجود
الواجبى ليس فردا للوجود المصدرى بل للوجود الحقيقى وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هى الحصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود المصدرى من المعقولات الثانية وافراده منحصرة فى حصصه اذ
فرد الكلى ما الكلى ذاتى له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدرى ذاتيا للاعيان الخارجية فهى ليست افرادا حقيقية للوجود المصدرى
واما الوجود الحقيقى فهو وان كان موجودا فى الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدرى
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
فى الخارج الا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافى كون فرده موجودا فى الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا فى ضمن حصصه للاشياء فى العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى الخارج وان كان له من جهة
اخرى مطابق فى العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات فى العقل وموجود فى ضمن الفرد
الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثانى ان لا يكون له وجود فى الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذى هو به معقول ثان كما فى الحصص فى مثالنا ليس بشئ اذ اختلاف مفهوم واحد
بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متاصلة فى الاعيان اصلا هذا وقد بقى بعد كلام فى هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتقريع بين لمنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراد الوجود المصدري بخلاف لا طول ولا عائبة فيه

قوله مع كونه كفوا آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كفوا للتقرير الثاني انه كفوه في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقرير هذا البعض من الى فاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد ذهنية لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امرا آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه

قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشئ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة للحصة موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامه بها وانضمامه اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية كما اعترف به الشارح الاخير في حواشي شرح المواقف وقد سبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جنح المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي

قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واستدلالاتهم على كون الوجود مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضمة الى الماهيات بل يقولون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما تشهد به الكتب الكلامية فما ذكره المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية

قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بالمعنى المصدري عندهم بمعنى كونه منشأ انتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني في فبطلان كون الحقائق المعروضة للوجود المصدري افراد حقيقية له لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افرادا له كونها مناشئ انتزاعه ولم يبطل كونها افرادا له بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض

فان المقصود فی ہذا المقام نفی الفردیۃ فقط وہو حاصل بہ فافہم دقۃ بقی بعد خبایا لولا غرابۃ المقام لاتیت بہا
قولہ فی الحاشیۃ مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ الظاہر انہ اراد بہ الامر المنضم مع الماہیۃ فلوازم الوجود الذہنی
مستندۃ الی ما ہو منضم معہا فی الذہن ولوازم الوجود الخارجی الی ما ہو منضم معہا فی الخارج وہما مختلفان بالماہیۃ لکنہ لا یصح
علی تقدیر اشتراک الوجود معنی کما ہو الحق عندہم بناء علی ما قال فی بعض تعلیقاتہ المدعی بحسب الظاہر اشتراک الوجود المصدری
الانتزاعی بین الوجودات والموجودات اشتراکا علی وجہ الاجتماع بحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی وما قیل انہ اراد
الواجب تعالی وامتناع استناد اللوازم المختلفۃ انما ہو اذا لم یعتبر معہا مختلفۃ بناء علی ان مقتضی اختلاف اللوازم انما ہو اختلاف
الملزومات ولو باعتبار لیس بجید اذ بناء علی ہذا یصح استنادہا الی الوجود بالمعنی المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجود
ولو بالاعتبار فلا احتیاج الی جعلہا مستندۃ الی الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ

قولہ فان المقصود الخ یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیۃ الحقیقیۃ وذلک لانہ فہم من کلام السید المحقق قدس سرہ
انہ یقول ان معروض الوجود المصدری فرد حقیقی لہ فاورد علیہ ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق قدس سرہ
فلا یرد علیہ ما قال قال الشارح فی الحاشیۃ لا یقال لکل من الوجودین آہ قد یجاب عن ہذا الایراد بان اختلاف
اللوازم انما تدل علی اختلاف الملزومات لو کانت اللوازم لوازم الماہیۃ وذا ممنوع فیما نحن فیہ بل یجوز ان یکون
کلوازم الصنف فیکون الوجود ذہنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلک اللوازم المختلفۃ مستندۃ الی تلک العوارض
بمعنی ان لزومہا مشروط بعروض تلک العوارض کما فی اختلاف الاشخاص فانہ مستند الی اختلاف عروض المشخصات
وہذا الجواب لیس بشیء اذ کون الوجود ذہنا وخارجا حصتین للوجود المصدری المطلق وکون المطلق نوعا لہما
بدیہی غیر محتاج الی تجشم البیان نعم کونہ ذاتیا لجمیع ما یصدق ہو علیہ وانحصار صدقہ علی حصصہ فی حیز الخفاء کما عرفت ہذا
قولہ الظاہر انہ اراد الخ قال فی الحاشیۃ فی الوجود مذاہب احدہا ان الوجود عبارۃ عن الواجب تعالی وثانیہا
انہ عبارۃ عن حقیقۃ الشیء وثالثہا انہ عبارۃ عن الامر المنضم الی الماہیۃ والظاہر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور
فی الحاشیۃ المذہب الاخیر والیہ اشار بقولہ الظاہر انہ اراد الخ انتہی تفصیل المقام ان الوجود یطلق علی معنیین
الاول معناہ الانتزاعی البدیہی التصور الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بہستی وبودن لا یلیق بحال عاقل ان ینازع
فی کونہ مشترکا وعدم کونہ عینا للشیء من الحقائق والثانی مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ما یترتب علیہ وجود فی الواقع بلا اعتبار
المعتبر وفرض الفارض والا لم یکن انتزاع الوجود عن الموجودات واقعیا اذ واقعیۃ الانتزاعیات عبارۃ عن واقعیۃ
مناشئہا فبعد الاتفاق علی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ موجود فی الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذہن ولحاظہ
اختلفوا فی ان مصداقہ ومنشأ انتزاعہ ای شیء ہو اختلافا عظیما فذہب الشارح وبعض الاقدمین الی انہ
شخص واحد بذاتہ واجب لذاتہ وموجودیۃ الاشیاء انما ہی بانتسابہا الیہ کما صرح بہ فی حواشی شرح المواقف

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق وهي في انفسها متغايرة
متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشاؤن الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة و
وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها ما به الاشتراك
وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير منقسمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف نظار كلام الشارح في ان بناء الجواب الذي ذكره
في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بكون
الوجود عينا للحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الرأي اذ لما كان
الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح
بعد التعمق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليهما وان لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه مبني
على مذهب من يكون الوجود عبارة عن الواجب عز شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير
استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم
انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى
المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه نظر ظاهر
لانك قد عرفت ان الوجود المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ
للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري
ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما رأى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل
[illegible] مبنيا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب المشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متباينة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بني الجواب
على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخ. الخ

متكثرة بهذه الاعتبارات عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه لكونه حقيقة واحدة عندهم ومما قيل انا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشئ في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما مع الشئ في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشئ الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال ففيه ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان الواحد بالعدد لا يتكثر تشخصه ولا يتعدد انحاء وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحشي من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على راي المشائية وليس بمشترك لفظي استدرك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه ولقائل ان يقول الوجود بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة والاعتبارات المتغايرة مع يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتامل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقية حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة لا سيما عند من يراد مشتركا هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فمعقول ذلك المنشأ لا بد ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان عن نفس ذاتين هما بنفس ذاتيهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من دون انضمام امر وزيادة حيثية يستلزم الاشتراك بين الذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

بل الجيد فی الجواب انما هو الاکتفاء علی المبنی علیه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول الصرع عن تخصیص مقسم الحادث الی تخصیصه بالمتجدد * قوله لا یخفی علیک الخ توجیهه انه قد تقرر فی مقره ان الوجوب بحیث لو علمنا فعلیا نتقد ما علی المعلوم سببا لاحتیاج

عن نفس الحقیقة وتلک الحقیقة عین کل شیء بمعنی ان تلک الحقیقة تتعین بنفسها بلا زیادة امر علیها وتضیات معنی انها بتعینات متفننة وتتشخص بتشخصات کثیرة فهی باعتبار تعین شیء وباعتبار تعین آخر شیء آخر فهی متعینة بنفسها مع کونها مطلقة وبنفسها ما به الاشتراک وما به الامتیاز اذ لا یمکن ان یکون التعین امرا زائدا علی نفس الطبیعة وکون الشیء الواحد ما به الاشتراک وما به الامتیاز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض وان کان مستبعدا فی جلیل النظر لکن یظهر بعد التعمق انه لا مناص للحکماء المشائیة ایضا عن القول بکون المشترک ممیزا بنفس ذاته وذلک لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد واحد متصل لیس فیه مفاصل بالفعل اصلا بناء علی انه لیس مرکبا من الاجزاء التی لا تتجزی ولا شک ان الجسم المتصل یمکن انقسامه الی النصف والثلث والربع وغیرها ولیس ذلک الانقسام من اختراعات الاوهام کما یعترفون به ولا شیء من النصف والثلث والربع وغیرها من الاجزاء موجودة فیه بالفعل والا یلزم ما الزم علی النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها بالقوة ضرورة استحالة الترجیح من غیر مرجح فالجسم اذا انتصف فاما ان یکون فرض النصف فیه باعتبار المعتبر فقط من دون ان یکون له منشأ واقعی وهذا ظاهر البطلان او یکون فرض النصف فیه مثلا فرضا واقعیا مطابقا لما فی نفس الامر فلا بد ان یکون له منشأ فی الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فحینئذ اما ان یکون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزأ من اجزائه لا سبیل الی الثانی لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل فی الواقع کما هو المقرر عندهم فتعین الاول فیکون ذات الجسم المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغیرها ولما کان طبیعة مشترکة بین اجزائه التحلیلیة الغیر المتناهیة بالقوة والا یلزم کون الاجزاء التحلیلیة متخالفة فی انفسها ومخالفة لطبیعة الجسم فلا یکون الجسم متصلا بنفسه فطبیعة الجسم مشترکة بین جمیع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفیة والثلثیة والربعیة وغیرها من مراتب القسمة فهی ح بنفسها ما به الاشتراک وما به الامتیاز فقد ظهر ان الوجود الحقیقی طبیعة مطلقة لها انحاء تعینات ناشئة عن جوهر ذاتها متغایرة فی انفسها متمایزة بحسب احکامها کما فی طبیعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار المختلفة ومنبع للاحکام المتفننة المتکثرة فیصح استناد اللوازم المختلفة الیه مع کونه حقیقة واحدة ح یسقط الاشکال لکن الشارح بمراحل عن تصور هذا المذهب وتحصیله فضلا عن فهم مانه وتحصیله فلا یصح به توجیه الکلام فتبینا لمرامه

قوله بل الجید فی الجواب آه قال فی الحاشیة المراد به الامر المنضم مع الماهیة وهذا القدر کاف فی دفع الاشکال انتهی قد عرفت ان هذا القدر وان کان کافیا لکن انما یصح بناء الجواب علیه لو کان الوجود بمعنی ما به الموجودیة مع کونه صفة منضمة مشترکا لفظیا وهم قائلون بکون الوجود بمعنی ما به الموجودیة صفة منضمة صرحیا بکونه مشترکا معنویا کما عرفت الاشارة الیه قوله وجه العدول الی المصراة یعنی ان المصنف لم یخصص المقسم بالحادث بل عمم تعمیمه خص مصرا باستحدد وحمله علی تقدم

او ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب اللطائف ينادي باعلى نداء على انه جده عليه ولا تم او جده ثانيا وان ذلك العلم
ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

تخصيص المقسم بالحادث لا بد من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير
تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى
تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي فيلزم التخصيص مرتين
من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا
اليه فيما سبق وقد يقال يمكن ان يراد بالحادث ما اريد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير ايضا كما لا يلزم
على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين آه قيل عدم الضرورة ممنوع فان انقسام العلم الى التصور
والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث والمضايقة في التخصيص
مرتين عند تحقق الدواعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ محصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحادث
فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري ايضا مع انه ليس بتصور
ولا تصديق فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري ضروري وما ذكره المورد
من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على من خصص المقسم
بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم آه
قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود المتشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود المتشخص المعلوم بل هو عبارة
عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود المتشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية
لا عن وجود المتشخص المعلوم ضرورة ان وجود المتشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا لان
قيام الصورة الخارجية في الذهن بعين وجود المتشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود المتشخص المعلوم فيه فليس العلم الحضوري
عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية
قوله او ملاحظة ما في النظام آه اعلم ان الشيخ المقتول انكر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
ليس فعليا مقدما على الايجاد ولما ورد عليه انه اذا ابطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا النظام العجيب
المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينهما من البسائط والمركبات على اوجه الابلغ المنتهي لا مزيد
عليه في الخير في هذا النظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونسبها
المعنوية وجهاتها العقلية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور في حسنها لا من العناية والارادة ولا يخفى ان هذا الكلام
كما قال الصدر الشيرازي غير مقنع اذ للسائل ان يسأل ويقول ما السبب في حسن نظام العقول وبديع ترتيبها فان قيل علة كل نظام عجيب نظام آخر

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات.

عجيب فيلزم التسلسل في الانظامات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا النظام النظام الالهي مجازات الغاية الالهية التي انكرها

قوله اي بالامر المباين آه **قال** في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين والامر المباين بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب سبحانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعني الممكنات ليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس مستحيل لانقص انما النقص المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن وذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة له تعالى ومتاخرة عنه لصدورها عنه جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى مسكة

قوله لزم عدم علمه تعالى آه **قال** بعض ناظري كلام الشارح ان العلم الحضوري للباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته تعالى او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عندها بالذات وهي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه لا يصلح ما ذكر توجيها للكلام القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات انكروا العلم الفعلي المقدم على الايجاد **قال** الشيخ المقتول في حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها حاضرة لها على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء يحصل لاحدهما بالآخر وهذا القدر اي ظهور الاشياء له كاف في علمه تعالى بها واما الصفاتية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا فلانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له اصلا لا بالذات ولا بالعرض نعم ان قيل باتحاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب جل شانه فمع كونه ظاهر البطلان لا معنى ح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته سبحانه معلومة بالذات بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات نعم ان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هي بمنزلة الانتزاعيات والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا معنى على هذا التقدير ايضا لكون الذات الحقة معلومة بالذات وكون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشئة عن نفس الذات الحقة

بحدوث الزمان مع الزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها باطل منهدم الاساس بما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطو في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه بالممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له واما ثانيا فلانه لا معنى لكون الممكنات معلومة بالعرض الا انه لم يتعلق بها العلم حقيقة فيلزم ما الزم القائل قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام مشعر بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العالم واما على تقدير القول بقدمه فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي آه وقد اعترض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالعناية والارادة لاقتضائهما سبقة العلم واجيب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل انما يلزم في مجرد لحاظ العقل وهو ليس بباطل ولا يخفى ان علمه سبحانه لما كان فعليا مقدما على الايجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاته الحقة والا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة اعيانه بالبتة وهذه المرتبة ليست من الاختراعيات بل من الواقعيات فتعريه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب انه ليس بمتحقق في مرتبة ذاته الحقة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم قوله وزيادة صفة العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخلو اما ان يكون هذه الصفة مسبوقة بالعلم قبل تحقق علما او لا تكون مسبوقة به فيلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة فيلزم الجهل في مرتبة ذاته وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري اذ لاحد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة فتامل قوله حاصله ان الاعتراض آه هذا الكلام يدل بظاهره صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب سبحانه ومنشأ لانكشاف العالم قبضه وتفصيله

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو صفته تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث بعينهما وان كانا متحققين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فان صفته احدهما مع المعلوم لا تستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو نفس المعلوم اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا الغير فافصد قهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن

والقائلون بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون بسبق العلم على الايجاد بغير ضرورة كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عنده

قوله واما الاخيران الخ **اقول** قد صرح آنفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بالمعنى الثاني عن الحصولي والحضوري كما يظهر بالمراجعة اليه

قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ **قال** في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهى **اقول** فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انتزاعية ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وكون ذواتها ثابتة مناب جميع الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيرها من المفاسد وبالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية لا يكون العلم الحصولي صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعه ليس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى

قوله فان من الحاضر عنده الخ **اقول** لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري متحقق في الواجب سبحانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخيران الخ واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ للانكشاف اصلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشي مع كونه مخالفا لما صرح المحققون من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذوات الممكنات لا يصلح توجيها لكلام الشارح ايضا

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون غيره وفيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول بري عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس وجودات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي ومعلول للعلم الاول اي الذي هو صفة كمالية فلا باس بلزوم الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال وعين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ انكشاف الاشياء بحذو برها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء اذا جمعها كالصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها في ذهن ما مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها مادياتها ومجرداتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري قلت العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي والتقسيم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي غيره فان كان امر واحد منشأ لانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره والتحقيق ما قال الاستاذ العلامة مدظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكن فايضا حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي

قوله دفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ انكشاف الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجي بيانها مع ما لها وما عليها ومنها ان الممكنات برمتها والمعلولات باسرها كانت معدومة صرفة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات حينئذ معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لاشي فاني يتميز وينكشف

لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة بالذات مما يأباه العقل السليم

فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة بحضورها الحقة سواء كانت اشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا محصل له اذ المعدومية تقتضي التمييز لا تمييز للمعدوم المطلق اصلا والا فليس معدوما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم والا فعلية ولا تعلق به العلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم المطلق لا تميز له اصلا حتى يتعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب فعلمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا الكلام ملغز جدا لانه ان اراد بقوله ان وجود الممكن آه ان الواجب سبحانه علة للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات ثم ما قال ان علمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطو في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن كما هو رأيه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئا اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات ح مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطو في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني ح ان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا بانكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايض سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم ان يكون الممكنات بعضها وبعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انه ح لا يكون وجود الممكنات تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات او لا على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال قهقرى وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل ايجاده وبالجملة هذا القول فاسد جدا فالحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام

قوله لكن يرد عليه آه انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق بظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

وعلى التسليم فينتقض عن الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعي البداهة في امتناعه فلعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورته ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلثة وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا قوله وعلى التسليم فينتقض آه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة بنفس ذواتها منكشفة عنده والتميز من لوازم الانكشاف وصوبه الاكثرون والحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص الاعتقاد ولا يلتفت الى عضال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك وقال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل به مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات الحقة غير كافية في تمييز الاشياء كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى قال الاستاذ العلامة مد ظله الخصوصية الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد غير صحيح بمعنى محصل قال ثانيا تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مبدأ الكشف هذه الامور الانتزاعية بل منشؤها وهو ذات احدية بسيطة

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطاً ليس مع غيره وبسببه يكون منشأً لانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف .

————

فيجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهي العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا محضا بل هي منطوية على اجزاء مقدارية يطرأ في جوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والمركزية والقطبية من الكرة معقول في انتزاع الاضافات وهي الخصوصيات من حاملها فيه اعني الذات الحقة الاحدية البسيطة من حيث اضافات آخر غير معقول كما افاده الاستاذ العلامة

قوله والقول بان بينه آه سخافة هذا القول غير خفي مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان تكون موجودة في مرتبة العلم الفعلي على وصف التعدد او لا على الاول فاما امور منضمة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخين ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطن ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون ذاته سبحانه منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون ملغاة لا دخل لها في انكشاف الاشياء وتميزها اصلا وايضا الارتباطات نسب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف والامتياز في العلم الفعلي المقدم على الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تحقق ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فافهم ولا تزل

قوله لان تلك الارتباط الخ قد عرفت ان تلك الارتباط لكونه نسبة متاخرة عن ذات المنتسبين وظاهر ان الممكنات ليست بموجودة في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات حاضرة عنده تعالى بتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذاته الحقة وهذا محال او لا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات ح غير موجودة اصلا لا بانفسها ولا بصورها ولا معنى لانكشاف المباين عند مباين آخر من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات

قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل
الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز احدها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم
لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا والا يلزم الجهل في مرتبة ذاته تعالى وبعد

قوله او بنفس ذاته تعالى الخ **اقول** هذا الشق كذا الشقان الاخيران انما يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة بالايجاب لكن غرضه ابطال الشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب والاختيار معا

قوله او بنفس ذات الممكن الخ **اقول** لا ريب انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها وتقرير امتياز الممكنات ليس معناه انها اعلى في ذواتها بل ذواتها
بلا زيادة شيء عليها منشأ للامتياز كما قدم فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف
شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وبعض
الناظرين لما لم يتعمقوا فاوردوا نظرا الى ظاهر كلام المحشي عدم لزوم الدور **قال الشارح** في الحاشية وليس معنى الاجمال الخ
هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود او ما يقال في نحو ذلك يلزم ان لا يكون المعلومات
منكشفة ومتميزة على سبيل التفصيل فيلزم النقص المستحيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا وممتاز كل واحد منها عن الآخر وانما
الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشاف امرا واحدا بسيطا **قال الشارح** في الحاشية بل معناه الخ هذا ماخوذ من كلام بهمنيار في
التحصيل حيث قال ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يصدر عنها مفصل المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في معقولنا وهناك نفس وجوده تعالى معنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان
مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دستة كاغذ بل ما عنده اشد تجريدا انتهى
واعترض عليه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق حيث قال واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة
بها وبين مسائل فكرت فوجد الانسان في نفسه علما الاتفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عروض المسائل علم بالقوة يجد من
نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة هذه بالقوة اقرب مما كانت قبل السوال فان للسوال مراتب ولا يكون
عالما بكل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان
هذا العلم بالقوة الذي يجد من نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل وعلوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى التجشم والذي حصل له بالفعل ان له ملكة الجواب والحق ان هذا التنظير
وكذا التنظيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس مقيسا تاما بالعلم الواجب سبحانه بل العقول البشرية لما كانت قاصرة
عن تحصيل هذا النحو من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل والتركيب ومتعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى والانتساب اليه جل عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا

احتاجوا الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الحد والمحدود وفي علم الشيء مع عدم امتيازه عن جميع ما عداه فاوردوا التنظيرات المفيدة للتخييل في الجملة لئلا يستبعد العقول عن تجويزه بالكلية

قوله لان المراد الخ اعلم انه لما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته موهما لاتحاد الواجب بالممكنات وتركب الواجب سبحانه منها حمل الشارح كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي حتى يندفع التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي والحاصل ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثرة علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته واما قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فالمراد منه ان الممكنات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للواجب سبحانه وكونها حاضرة عنده جل شانه واما قوله فهو الكل في حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ الكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه سبحانه والمراد انه سبحانه علم بالكل لان نفس ذاته تعالى منشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطوي في علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ الانكشاف الكل كانه الكل هذا ما رامه الشارح والمحشي ويرد عليه ان الظاهر انه توجيه للقول بما لا يرضى به قائله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى لا انه ذاهب الى ان علمه سبحانه بالممكنات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على مذهبه ولذا قال بعض المحققين قدس سره الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التكثر في ذاته تعالى فدفع هذا التوهم قال الخ الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرها تكثرا في الذات فانها ليست معلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي واحدة من جهة الجهة وان اخذت كل واحدة ففيها ترتب عليه وصدور الصور بعضها بواسطة البعض الا ان الصواب في تقرير كلامه ما قال [illegible] مد ظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر انه يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان المتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة

قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي للواجب سبحانه المقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها

بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل فعه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه وكمال ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحقة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض في الكلام الشريف لبعضهم وجوه الكلام بتوجيهات اخر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها

قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون الواجب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الراي سخيف جدا سخافته غنية عن البيان لان علم الشيء بالشيء عبارة عن حضور شيء بالفعل عند شيء موجود بالفعل وحضور الشيء عند نفسه اذا كان مجردا ضروري وليس معناه الا عدم غيبة الشيء عن نفسه وهذا المعنى ليس اضافة اصلا

قوله وعلى الثاني اما صفة الخ هذا مذهب الشيخ وغيره من توابع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ان تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته يتعلق من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا بهذه صورته ويسمى انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره وقد علم انه قد اورد الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا مباينة متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول فذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه واحد وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراطه مع نفسه ان لا يخالف الشيخ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجوه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معاً واجيب عنه بانا لا نسلم استحالة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفته
فليس بمحال الثاني انه قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه الصدر الشيرازي
بان صدور تلك الصور على ترتيب علّي كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى ان فيه
من التخبط اذ حاصل الاعتراض التزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
الثالث انه قول بكون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا سلبية واجاب عنه
الصدر الشيرازي بان الممتنع انما هو قيام صفات كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا يخفى سخافته
لان العلم صفة كمالية بلا ريب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى لان معلوله الاول
صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى واجيب بان كون المعلول الاول مباينا غير منفصل لازم لكنه ليس مستحيلا وكونه محمولا
غير لازم فتأمل فيه الخامس انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه قال وكل ذلك مخالف
الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل والمعقول وهؤلاء انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا المذهب
انه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية اذ حصولها في المجردات لا سيما
في الواجب تعالى محال عندهم وان الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب لا تناهي المعلومات معلولة له تعالى صادرة عنه
جل شانه فاما ان يكون صدورها بان يصدر البعض بواسطة البعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة باطل
بالبراهين الناهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
عن الواحد ولابطال هذا المذهب وجوه أخر ايضا تركناها لضيق الوقت وليعلم ان المحقق الطوسي بعدما رد مذهب الشيخ بالوجوه
التي مرت قال ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

عطف او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها وغير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجوده العيني

بتصنا عنك باعتبار انك المتعلقة بذاتك متلبسة بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه اذا تقدم هذا فنقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه ولما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب لا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه وفي المختصر قد استصعب
هذا الكلام في المحاكمات ولم يدر انه مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة وايضا
يلزم الاستكمال بالغير وايضا يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المعلول الاول عندهم فافهم
قوله او واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات واورد عليهم اولا ان الممكنات كانت معدومة صرفا في مرتبة الازل لكونها حادثة
فيلزم الاضافة الى اللاشيء الصرف المعدوم المحض هذا غير معقول واجيب عنه بان العلم وان كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الازل تعلق بذوات الممكنات وفيه انه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الازل فيلزم الجهل اعاذنا الله
وما قيل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان لان المعدومات المحضة ليست
بمتميزة اصلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضة وثانيا انه على هذا لا مناص عن لزوم الاستكمال بالغير كما لا يخفى
قوله فاما بنفس حضورها الخ اقول ان هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا لما في العروة الوثقى والافلاطون ولا يخفى على من له ادنى مسكة في الكلام

او بحضور الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء بحضور اشراقيا
او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها والعلم بها ظاهر جدا
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطون الالٰهي والمشهور انه اراد بالصور القائمة بانفسها المثل
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى واطلاق الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع
عندهم انما سماها مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار والمراد بقيامها بانفسها عدم قيامها بذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك الاشياء
لم يمكنه القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد ويعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب ولا استحالة
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب ليس نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان خالقها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل انه يجوز اضطراره في جملة مشيته وارادته قال
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علمه تعالى ليس سابقا عليهما
بل علمهما معهما فسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان تكون معلولة جعلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل يكفي ذاته فليكف ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور التي
اخترعتم هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وح لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه انه ان اراد به ان
يكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن كون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وجواهر
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم والصحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله الثاني انه يلزم عليه
ان يكون للجزئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود وجب عنه بالتزام ذلك ولا يخفى
انه غلط والحق انه لا يجب في علم الشخص الخارجي حضوره بعينه بل يكفي وجود صورة محاكية له وان كانت مغايرة له في الوجود بمشخصه

أو ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقعي كالسراب أو باتحاد المعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب مطالب كل مذهب فاطلب إحقاق الحق في المبسوطات

كما أن الأشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي أشخاص خارجية في أذهاننا ولم يدل دليل بعد على امتناع انكشاف المباين بالمباين مطلقاً وسيجيء لهذا مزيد تفصيل إن شاء الله فانتظره **الثالث** أنه يلزم على هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم **وأجاب** بعض المحققين قدس سره بأن مقصوده أن العلم نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف للأشياء عنده وإنما قال بوجود هذه الصور لئلا يلزم تميز بالبين الشيء وفيه ما فيه

قوله أو ثبوتاً علمياً الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على من له أدنى مسكة أما أولاً فلأن الثبوت من دون الوجود غير معقول وأما ثانياً فلأن الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن ألفاظ بلا معنى وأما ثالثاً فلأن القياس على السراب قياس مع الفارق إذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بتعمل المتخيلة وههنا لا وجود للممكنات أصلاً وأما رابعاً فلأنه يصدق القضية الموجبة وهي قولنا الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع أصلاً والتزام صدقها من دون وجود الموضوع أصلاً مع كونه مخالفاً للإجماع مصادم للبديهة العقلية الغير المأوفة ومن ههنا ظهر سخافة زعم المعتزلة أيضاً إذ الثبوت الخارجي من دون الوجود غير معقول

قوله أو باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فرفوريوس وأتباعه **قال الشيخ** في النمط السابع من الإشارات كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتاباً يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يعلمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ثم أبطل الشيخ هذا المذهب بما محصله أن صيرورة الشيء شيئاً آخر واتحاده معه قول شعري لأن الشيئين المتحدين إما كل منهما معدوم فلا اتحاد إذ المعدوم لا يحكم عليه أو كل منهما موجود فلا اتحاد إذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضاف إليه فلا يمكن وجود شيئين بوجود واحد أصلاً أو أحدهما موجود والآخر معدوم فإما أن يكون المعدوم هو الشيء المصير إياه فلا معنى للاتحاد أو يكون المعدوم هو الشيء الأول أعني الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان الشيء حادثاً بعد عدمه أو لم يكن فلم يكن متحداً مع الثاني المصير إياه وبالجملة لا اتحاد أصلاً على التقادير كلها **واعترض** بأنهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضاً كصيرورة الهواء ماء وبالعكس فكيف يصح منهم القول ببطلان صيرورة الشيء شيئاً **والجواب** أن معنى صيرورة بعض العناصر بعضاً ليس أن عنصراً معيناً يصير عنصراً آخر فالهواء بنفسه لا يصير ماء والأحرى الكلام بأنه إن كان بعد الصيرورة هواء فليس ماء وإن كان ماء فليس هواء بل معناه أن هيولى العناصر تخلع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية فتكون الجسم المائي **فإن قلت** فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر الممتزجة **قلت** العناصر إذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرورة العناصر بعد امتزاجها مركباً ليس من الاتحاد في شيء

قال الشارح قال الشيخ في التعليقات الخ اعلم أنه فسر قول الشيخ في التعليقات الأشياء إما أن يكون وجودها لها بثلث تفسيرات

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة والموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة
والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكذلك النفس لما كان
وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذاتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد
عن المادة والموضوع والآلات الجسدانية لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في
حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
اذ ليست هي هيئة لغيرها بل محلها لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عنى
بالغيبة بعدها عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز
وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والمادة
نفسها كما قالوا خصوصها انما تحصل بالهيآت فحسب ان الهيآت منعتها المادة فالمادة ما الذي منعها وادعت فوا
ان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التي سموها صورا والصور اذ حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الاشياء امتدادا او جوهرا عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت
الصور التي فيها واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان
وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد فهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصور في
في حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر
حسب تكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا
لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا فكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان
مجردا بحسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعاقلية
لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور
متاخرة الوجود عن الهيولى كتاخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم الشيئية ابسط من كل مفهوم
وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها
في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن حقيقتها وداخلة
في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووحدتها
لان وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة لهذا كلامه

قوله فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر في موضعه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاقناعية تطويل بلا طائل اذ يكفي في دفع ايراد صاحب الاشراق ان يقال ان الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد كما صرح المشائية وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء اما وجودها لاستكمال انفسها او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لان تستكمل ذواتها بتحصيل العلوم للتشبه بالمبدء الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كان وجوداتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالجواسيس الخوادم لها لم تدرك ذواتها واورد عليه بان حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ممنوع واجيب بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين التوجيهين لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقول المفارقة والنفس عاقلة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال الشارح في الحاشية ما قال الشيخ او لا الخ الثالث ما افاد بعض المحققين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عند نفسها ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند نفسها كالاعراض والممتدات من القبيلة الثانية لان الاعراض لا استقلال لها [illegible] حضور الشيء عند المادة [illegible] لا يحضر عنده شيء والممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لها عند انفسها [illegible] والمفارقات النفوس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لا جرم ادركت انفسها بان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك الا للمجرد والحضور عنده كاف للانكشاف والادراك والآلات الجسدانية لما لم يكن وجوداتها حاضرة عند انفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المحال لم تكن شاعرة لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات والممتدات وحدتها الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وكل متصل بالفعل [illegible] منقسم بالقوة اذ كل جزء منه منفصل عن الجزء الآخر لا محالة ومحجوب عنه وكل جزء غير صاحبه فلا جمعية لوحدته والحضور لذاته في ذاته بل ذاته تغيب عن ذاته واتصاله بعين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر ما يمكن ان يجمع اجزاءه ولا من البقاء ما يشمل اوله وآخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يفوت عن آخره وآخره يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض منه عن بعض بعضه الآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر وحداني موجود لذاته فيلزم ان يكون معقول لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات انفسها بالحضور

قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك الخ مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغني

والا فوجودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استكمال نفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كاف لكونه
مشارا اليه وانما احتيج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا وبالثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها وعما يتجرد بجعل جاعل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكر ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد اتفاقي
ومناطه ليس الا حضور شيء عند شيء كيف ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين ولو سلم فيلزم كون البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه
كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل به احد وذلك لان
كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
لما عرفت ان الماديات والممتدات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شيء عندها اصلا وبالجملة لا يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الاشياء
حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض اصلا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد على سبيل
الاتفاق وجعل مناطه حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فيلزم آه ففي غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب انه ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه مناط الادراك
انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اصلا لانه ليس بمجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعض من
كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ انما هو
فما يرد انه ليست متحققة عند المشائية وتعقب عليه بعض آخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ليس
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية
واقول هذا الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته مجردا
عن المادة ولواحقها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة وتحرض على ما زعم المشاؤون من كون التجرد مناط الادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط ولو انه
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال ومنهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات العجم
غير مجردة بل زعموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر فقد صرح

وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي

تبدّلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه مع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مدركة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد باطل
قطعا فان البهائم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا والا بطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وغواشيها وبالجملة الاشكال غير ساقط كما لا يخفى
قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس جوهرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات
في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته لتمام
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذان الايرادان يندفعان باثبات الوجود الذهني على النحو الذي حقق
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وستعرف
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مخبط جدا والحق ان هذين الايرادين لا يرجعان الى طائل اما الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق ايضا انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اصلا فضلا عن ان تحضر عندها مجرد
او ما يرتسم في مجرد فهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها واما الثاني فلانه لو لم يكن الصور
المرتسمة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون الكل
مدركا لان النفس تدركها بما هي كلي مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا تصور
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فان المراد بها ههنا
هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم
المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ
لانه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في الكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة
تحقق اقوى منشأ الانكشاف ❖

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة
بتلك الصور فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات ثم صورة الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها اختلافا و الصورة المنقوشة
على الجدار ومثاله تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لمثاله الصورة اذ ما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لمثاله الصورة وان اختلفت الصورة ومثاله الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس هنا مشهد بيانه
قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ و الآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلات والمعنى وهي اي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا التكلف بعيدا اعرض عنه المحشي وجعل قوله كالعين مثالا للآلات وحكم بان ليس المراد بها
الجرم المخصوص لانه ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والحاصل انه ليس المراد بالعين هذا العضو الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة للادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه ثم والحاصل ان معنى الكلام ان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها وحضور عند
نفسها بل وجود تلك الآلات ثم لها وحضورها لغيرها وهي النفس وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى ما فيه من الخبط والتكلف
قوله ولكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقط وكذا التجرد
عن المادة وغواشيها لو كان يحصل كامل الكفي في كون الشيء مدركا بل لا بد من كونه قائما بنفسه وكونه مجردا عن المادة وغواشيها لا يحصل
قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها واسطة في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورته عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والمعقول بجواز كون مناط العلم هو الاول ومن الثاني بعيد عن الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلام كما ينادي به الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه وتحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضورها عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى ومن المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامة من العلامات انه اثر ذاتي وان احضرت اثرا من ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاقول هذا الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى ما لا نهاية له بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من اثر منه بسبب انه يوجد اثر منه في فلو وجد هو في لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا الوجود ثم وجودي في الاعيان لي لا يعدي فادراكي لذاتي من ذاتي يتم اتم مما لو صح ادراكها من اثر وانا ادركت ذاتي انتهى ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته فان علمه ان كان بمثال فمثال الانائية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك ما هو هو وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان المثال وما له ذلك كل منهما هو ثم قال ايضا ان كان بمثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال ثم هذه الدلائل مع ما فيها من الاقتناع انما تدل على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس بذاتها عين ذاتها بامر زائد عليها فافهم وانتظر كلاما سيرد عليك ان شاء الله

قوله بعيد كيف لا يحصل صورة الشيء عند العالم لما كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور الشيء عنده يكون كافيا بالطريق الاولى

قوله وتحصوله ان تعقل الشيء الخ قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان مراتب التجريد مختلفة واصنافها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدها شيء واحد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية تجب فيها التكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فان الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد لحقها هذه اللواحق فالحس ياخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة
عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما العلاقة بينها وبين المادة قصما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جرد عن لواحق المادة اما الخيال فانه
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان يتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان
ان يكون ناس موجودين متخيلين على غير نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك
لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد فتبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك وينال مثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق
المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي
او عارض له ذلك فينزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه فيأخذه اخذا مجردا يكون مثل الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم تجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانية والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة بالعوارض
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيآت مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيآت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلثة اشياء حصول المادة واكتناف الهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واياما كان فادراكها التعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر يجرد الصورة عن المادة لا عن لواحقها
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال يجردها تجريدا زائدا على التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها والمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم
الحضوري بنفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي بتغيرها يتغير المصداق فان كانت معتبرة
في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت في المفهوم والعنوان فقط فحيثية
الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة
للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات انفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين
مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم تجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال ففي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاولى اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية
والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحوا من التعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف التعقل فانه انما يكون بتجريد تام ونزع بالغ
قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء لشيء موجود بالفعل ووجود الشيء
بنفسه مدار ادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له **وانت تعلم** ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري اصلا ولا بالعكس فافهم
قوله ومعنى الحاضر عند المدرك آه **قال** الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
يكون نفس ذواتها وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها **واجاب عنه** الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة الحاصلة
منها في ذهننا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا ومحصل هذا الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد وعين وجوده الخارجي
لا عين ماهيته فلا يلزم من ادراك ماهية الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته **واعترض عليه** بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجي

فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج للمستعلج فقد اخطأ كقوله عما نطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود انما نفي التغاير الذاتي فقط

ادراك ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراك ماهيته ادراك انه عالم **اقول** ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل انما يزعمون ان الماهيات محفوظة في انحاء الوجود وظروف التقرر وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عند محققيهم وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله

قوله فمن ذهب الخ لما اجمع الفلاسفة على ان مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه احد محض من دون تعدد وتغاير اصلا **اعترض** عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين **الاول** انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا فح يكون هو ذاتنا بعينه ويلزم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا **الثاني** ان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسي في جواب هذين الايرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها وحاصله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس هنا الا امر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وفي دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجب بالذات **واعترض** عليه الشارح في كتبه بانه قد اشتبه عليه التغاير الذي بعد تحقق العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس ههنا تغاير في المصداق اصلا اذ مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طبيب ومعالج من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلوم شيئا مقيدا لا ذات العالم من حيث هي هي وبناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس ذاتنا بلا تغاير اصلا فليس هناك تعدد واثنينية اصلا فضلا عن التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا تابع للاعتبار فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التسلسل واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة عن عدم غيبوبة ذواتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن نفسها ليس اضافة حتى يستدعي التعدد والتغاير فتامل

قوله حيث قال الخ اعلم ان المحقق الدواني ايضا اقتفى اثر المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القديمة بالتغاير الاعتباري

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس بذاتها وشنّع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان
علم المجرد بذاته يحوج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيء بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية ولا يتجشمه من يتعد
من ذوي التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طامحة للفلسفة ولقريحته صورة منضجة للحكمة فقد استبان
لاولي البراعة في العلم ان معقولية الشيء هي كون ماهية المجردة للشيء وعاقليته هي كون ماهية مجردة للشيء اي بلا شرط ان يكون
ذلك الشيء هو او غيره ووجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته بحيث ان المجرد كان وجوده لذاته
بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية
الا انك اذا قايست بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غير ما سميته باعتبار كون ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا
وحكمت ان ذلك منه بازاء العاقلية وباعتبار كون هويته المجردة لذاته معقولا ووضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته
احد الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم يتبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان كما يظن لانجر الامر في
تغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشيون والصفات الى
تكثر الحيثيات في ذاته تقدس مجده وهل هذا الا اشراك صريح وزيغ فضيح في معرفة الجناب الربوبي وهل يحكم البرهان
الا ان يتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن اشابه سدة احديته فليس هناك الا تكثر الاسماء بحسب السلوب
بالضم كرانه وگوشهٔ زمين
والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات اعني القيومية هي بعينها جملة الحيثيات التقييدية
الكمالية بحيث يكذب بفقد حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على الحيثية
الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما التكثر حيثية التسمية فقط وكبرياؤه اعلى عن ذلك كله انتهى وتحقيق المقام
ما افاده الاستاذ العلام مد ظله ان مصداق العاقل في علم المجردات والنفس بانفسها مغاير لمصداق المعقول والعلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم في علم النفس ذاتها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس ذاتها من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقيقة يختلف باختلاف متعلقاتها فان كان
متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
امرا غير غائب عن العالم كالنفس ذاته وصفاته كان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
لانه ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه مد ظله بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولي وانكاره عسى ان يكون مكابرة والمعنى
المصدري عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزءا منه او خارجا عنه ملحوظا معه فلكونه
مشتركا بين العلم الحصولي والعلم الحضوري دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبر عنها بدانستن

...يرد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان ومن المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيث
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية المتركبة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الملاحظة بوجود ظلي دون
الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري
وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف ثم ظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنها يكون بحصول صورة منها هذا تلويح لما في التوضيح

وبهذا الحديث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدريا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبة المعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فما اشتراكه دليل على اشتراك
منشا انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان والحيوان واما علم الواجب سبحانه بذاته
فلما دل البرهان على انه نفس ذاته وليس صفة منضمة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول
بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس بذاتها وغيرها من المفارقات نفس ذواتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بالمعنى المصدري عن
الذات العاقلة فافهم **قال الشارح** كيف والذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست بحاضرة
عند المدرك بلا توسط الصورة اذ انها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا
قوله فلا يرد ان القائل آه وذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف والذات الماخوذة الخ
مجموع الذات والحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حضور لتلك المجموع عند نفسه وليس
هذا دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا او بين الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها
نفي التغاير الذاتي فقط هذا مراد المحشي ولا يخفى على ذوي اجتهاد ان تعليل الشارح بقوله كيف والذات الخ وجه الخطأ عدم من علم التغاير بين
مصداق العالم والمعلوم في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي بين مصداقيهما في العلم الحضوري حتى يكون قوله هذا ردا عليه مخيلا
قوله والذات آه فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في
الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نعتا لها آه لما كان مدار العلم الحضوري عند الفلاسفة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينا للعالم او معلولا له

او صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلولا
وعينا للنفس من اجلى البديهيات انما الاشتباه في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بادي الراي كون الذات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس استدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف الملاحظة بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري نعتا لها اذ الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف وانت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولي علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولي هو الشيء الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف الملاحظة بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصلي كما ذكره المحشي فلا يكون نعتا
للنفس مع انه قد صرح الشارح في مواضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري فان قلت يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم الحصولي موجودة في العين وان تكون ماخوذة
في العنوان والتعبير فقط قلت نقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست موجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا تكون نعتا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري لا يقال قد نص الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف لانا نقول انما دعا الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذي يشهد به الضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري فالاتصاف الانضمامي يتصور بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن بوجود مغاير
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج اصلا فان قيل الصورة لما كانت موجودة في الذهن الموجود
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموجود في ظرف موجود فيه يقال قد صرح المصنف في المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية فلا يلزم
من وجود شيء في شيء متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في شيء موجود بوجود اصلي بالوجود الظلي فان قلت الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه قلت تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فقد ظهر انه

فيجوز ان يكون الشيء نعتا للنفس من غير ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ القدر الضروري في الاتصاف
الانضمامي ليس الا وجود النعت في المنعوت فيحتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفة مع كونها موجودة
ذهنية فافهم **قال** الشارح في الحاشية والمقصود الخ اورد عليه بان العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزع
عن علم النفس والمجردات بانفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايفة ولا يمكن ان يكون المفهومات المتضايفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بجهات مختلفة معتبرة في مرتبة المصداق او مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون واحدا فيجب ان يكون مصداق
العالم مغايرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول واحدا **واجاب** عنه بعض المحققين
قدس سره بما محصله ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلوم لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه اذ معنى علم الشيء لنفسه عدم غيبة الشيء
عن نفسه وهو ليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضايفين او يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن نفسه مضايفا
للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ لانكشاف نفسه من غير ان تغاير بينه وبين نفسه ثم قال كيف صدر
من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد وتعقب عليه الاستاذ العلامة مد ظله
بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان فان الفلاسفة
ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى دانستن عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية
ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه عليه فلا
لانكار التضايف بين العلم والعالمية والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون
مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بدانستن فلا مساغ
لانكار التضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجترى عليه الا انهم يجترؤن عليه واذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من
الذات العاقلة فلا مجال لانكار التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة من غيرها والثاني باطل
فتعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه تضايفا بلا ريب اما ان شيئين لا يكونان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما واحدا فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس نفسها متضايفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف **واقول** انهم عرفوا المتقابلين
بانهما الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس كذلك الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان بأحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل عين المعقول
والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها بنفسها بحصول صورتها

لا دخل للمتضائفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين في هذا الكلام نص على انه يمكن ان يكون شيئان متضائفين
بالقياس الى شيء واحد فان الابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى
ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لاخراج المتضائفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فتأمل
قال الشارح في الحاشية من غير ان يؤخذ الخ لا يخفى على المتأمل انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يؤخذ
معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها
قوله فيكونان واجبة الثبوت آه اقول ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل بذات ولا بجعل
مستانف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس وكون
النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون ذانك الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات
فليست هي بذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير
معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس في محله اذ وجود الواجب سبحانه
ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف اذ لا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ ح يلزم ان يكون
الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة بنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعدادان استعداد وجود الصفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر
قوله والا لزم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه بحصول
صورته فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت
متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي ويعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق
فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا او تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذى هو حقيقة الحضورى لزم ان يكون علمه بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار فى الحضورى مطلقا كما لا يخفى قوله غطاوه فى القاموس غطى الليل فلانا اى البسه ظلمته والغطاء ككساء ما غطى به المرأة وجهها قوله فيها دون الاعم الخ لانهما من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلابد فى علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقدة الذات فى جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضورى تصورا او تصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضورى عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العلم الحصولى علم حضورى والعلم الحصولى اما تصور واما تصديق فالعلم الحضورى المتعلق بالعلم الحصولى اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضورى مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضورى ايضا تصورا وتصديقا والا لخص التصور والتصديق بالعلم الحصولى وما قيل ان ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار تصور وتصديق والثانى انه مبدأ لانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضورى ليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم قال الشارح فى الحاشية وتحقيقنا آه لعلك قد علمت من تحقيقنا الذى مر ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى مطلقا ليس كما قال الشارح فتذكر قوله يدل دلالة ظاهرة الخ اقول دلالة ما سبق على ان المعقول فى العلم الحضورى لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول صورته فى حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك غطاوه الخ قال فى ما سيجئ معترضا على المتوهم ان العلم من الامور التى تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر وهمى متحقق فى نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرهما من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة مركبة كذلك فهى اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ ح علم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم فهذا الايراد اى كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من عمم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال رح فى بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض فى الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه قوله لابد فى علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولى علما حضوريا لان العلم الحصولى عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلابد فى علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
منبعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة منه

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير ذاته او لا هي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة فتلك العلة لا تخلو
ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا
الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون
الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلزومه ممنوع وان اراد انه يلزم كونه فاعلا
وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون هو مستكملا بالغير واورد عليه
بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلا بد من تصويره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذاتا وصفة وهما متحدان اذ كون الصفة
عين الموصوف باطل بداهة بل بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها وانضياف حيثية اليها والا يلزم
كون الصفات الكمالية مسلوبة عن مرتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة وذواتنا غير كافية
في انكشاف الاشياء مثلا بل تحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغايرهما حقيقة
ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم اما الاشاعرة فان ارادوا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها
بحسب المصداق فهو حق ولا اشكال عليهم اصلا وان ارادوا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله بعين ما ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول عبده المعتصم بحبله المتين ان في قوله بعد التسليم اشعاراً الى انه لاحد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتني عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح والا يلزم اجتماع المثلين الخ هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد اعني الصفة وصورتها في النفس اذ ليس بينهما امتياز اصلا لان الامتياز بين فردين اما بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف واورد عليه بوجوه منها ما سيذكر المحشي وسيجي ماله وما عليه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذ تصورنا ماهيات الصفات اذ تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها متشخصها بالتشخص الذهني فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت بهوياتها يلزم الاستحالة قطعا لفقدان الامتياز بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم ح الا قيام المثلين مع تغاير الهويات اذ الصور هويات ظلية والصفات انفسها هويات اصلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة منها في النفس موجودة بوجود ظلي وهي تلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فتصويرها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فتكون الصفات وصورها متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المتانة *

قوله اشعارا الى انه الخ يعني انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل فان قلت ان الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد الانحاء الثلثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بانحاء المذكورة اصلا اذ الذهن الذي هو المحل وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد قلت حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير في الانحاء الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف يوجب التمايز ومنه اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

لجواز ان يكون السواد المحسوس احد اسوادات كثيرة ليس محل ينبغي ان يستبنى عليه لانا لا نجد باساً في الارتفاع المذكور
اذ الحس قد يغلط كثيراً كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته ادعاء محض كيف ان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلبه كدرة
ثم كهبتة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة
سواد ان من هذا العينة اجتماع المثلين فليتامل ان الاتقرير لنقص فهوانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لابد لعلم الجزئي بما هو جزئي

ومحلها الهيولى ايضاً واحد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان فمن احد الجسمية المائية والنارية وغيرهما وانما جوزوا ذلك لاختلاف
استعدادات المحل وجهاته فمن جهة استعداد الهيولى للصورة المعينة المائية يحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعدادها
للصورة المعينة النارية تحصل هذه الصورة ممتازة كذلك واذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة ايضاً فلا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل والماهية والزمان وجهة استعداد المحل اذ الامتياز باختلاف
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز والتغاير اصلا واما الامتياز بين افراد
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بواسطة الصور النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد لها
من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فالعلة
اذن امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصورة النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم
ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن المستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والتعيين اصلا

قوله لجواز ان يكون الخ اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فاستدلوا على ذلك بما هو المشهور
بان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبتة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا والحلوكة سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالتشكيك
والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس الشديد مركبا من اجزاء
الضعيفة فليس الحلوكة سوادان ولا السواد كهبتان ولا الكهبة كدرتان والى هذا اشار المحشي بقوله فليتامل واستدل المانعون بوجوه
الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا بديهي البطلان
ورد بانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس باساً فان الحس قد يغلط كثيراً فانه يرى الشيء البعيد صغيرا والاشجار الشط منكوسة
والعنبة في الماء بقدر الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة
لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما ينا له الحس الثاني انه يجب على تقدير
اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمهما من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا
اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ايضا ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيه ويلزم اتصاف ذلك المحل
بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع السواد الثاني
مع ضده وذلك محال واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين ويجوز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له
فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وعلى ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده والا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين هكذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر مستحيل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر
الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود بمعنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فتامل
قوله ان يحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه متشخصة مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات وفي المحاكمات ... فيهما ان مذهبهم
ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن بتشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس باحدى الحواس الظاهرة بدون التجريد عن
نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نسبة وضع وفي التخيل مع غيبوبتها حال حصولها التجريد عن المادة وعدم وقوع نسبة وضع
بخلاف سائر العوارض وبالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت حينئذ
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة
في الاعيان وهذا صريح الاستحالة وايضا علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفسه بما هي في الخارج
مرتسمة في الذهن فتكون ذاته بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان ام لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي ولما كان التعري عن الوجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود
الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك وايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحصول كما يجيء انشاء الله

اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك هل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخيصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس فلا يصغي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

ومصداق الحلول نفس ذات الحال بلا زيادة امر وانضياف حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجوهر في الذهن كان بنفسه مصداقا للحلول فيكون ذاته بنفس ذاته مصداقا للافتقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حين كونه في الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا وايضا يكون بما هو في الاعيان لا بنحو ... انما يحصل في الذهن مع تعريه في الخارج لابد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني واحدا بالعدد فلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين وتشخصين وما قيل ان عينية التشخص للشيء لا ينافي وجوده في الذهن ولا يوجب ان يتشخص بتشخص زائد حاصل له قبل وجوده الموضوعي ولا يستحيل ان يكون للشيء الواحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني اذ التشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية طرا وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له لذلك الشيء وتشخصه الذهني يحصل له عند وجوده في الذهن مميز عن تشخصات ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر انه ليس بكلي في الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ ايضا في الهيات الشفاء ومع ذلك لو جاز وجود التشخص العيني الذي وجوده وتشخصه عينه في الذهن فلا محيص عن لزوم كون التشخص الخارجي من الحال حين حصوله في الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمساوقة بين الحلول في الذهن وبين التشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا للحلول في الذهن فافهم

قوله اذ الكلي قاصر الخ لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي وهذا القدر يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي الا انه لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم

قوله وهل هذا الا اجتماع المثلين الخ قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهياتها دون تشخصاتها فلا مثلين هناك

اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا

قوله فانهم استدلوا الخ اعلم انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجهين **الاول** ان لا لا الوجود الذهني لو ثبت ...

ى ان الحاصل فى الذهن نفس الشئ لا شبحه ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا عن الذ
فلابد من حصول نفس الشئ فى الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلابد من تمثل نفس الشئ فى الذهن
وتعقب عليه الاستاذ العلامة مد ظله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العينى او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهنى على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير
يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه فى القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها
الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها فى الماهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص من الماهية كافيا فى صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفى لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون
القول بالوجود الذهنى مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن واما على التقدير الثانى فلانه لما تعدى الحكم على الصورة
الموجودة بالوجود الظلى منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها فى الماهية فلماذا
لا يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشئ فان التغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان فى
الامتناع عن الحمل والصدق وعدم الامتناع عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشئ منه الى ذلك الشئ كـ
ما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى المتحيز الى الجسم فلماذا لا يتعدى الحكم من شبح الشئ الى ذلك الشئ
الثانى ان شبح الشئ يكون مباينا لذى الشبح والمباين لا يكون منشأ الانكشاف المباين الآخر وهذا ايضا ليس بشئ اما اولا
فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ الانكشاف المباين الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف فى الحقيقة
مطابقا اياه بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب وان كان الغرض منه ان الكاشف للشئ يجب ان يكون متحدا معه تشخصا
فعليه ان الحاصل من الشئ فى الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت **واما ثانيا** فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشئ
المباين اياه بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجه الحاصل فى الذهن كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون شبحه
الحاصل فى الذهن كاشفا له **فان قيل** ان كاشف الشئ لابد ان يكون متحدا معه محمولا عليه **قلنا** ان الصورة الحاصلة
من الشئ عند العقل وان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست بمتحدة معه فى الوجود عندهم ايضا فلا تكون محمولة على
ذلك الشئ مع كونها كاشفة له عندهم ايضا **واما ثالثا** فلان الصورة الحاصلة من الشئ فى الذهن المتحدة معه فى الماهية
لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشئ الاول انها محاكية له والثانى انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون
العلاقة الموجبة للانكشاف هى العلاقة الاولى فهى متحققة بين الشبح وذى الشبح ايضا او يكون هى الثانية فيلزم
ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لاتحادهما فى الماهية **فان قيل** مجموع العلاقتين موجب للانكشاف
قلنا فلابد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرط القتاد كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **اذا عرفت هذا** فاعلم
ان القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن باطل لوجوه شتى منها ما قدمناه ومنها ان الصور الحقيقة مقولة على ماهية كالجوهر

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا الاول هو الثاني اذ الوجود بدون التشخص
غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من دون ان يتنوع بفصل وهو خلاف اعتقاد الفلاسفة ومنها انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان
صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وظروف التقرر مع ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا كجزء منه
واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سياتي ولا باس بنا ان ننقله ثم ننظر في انه
هل يتم ام لا فنقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع **فان قيل** العقل ايضا من الاعيان
قيل المراد بالعين التي اذا حصلت فيه الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لا معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها ماهية
تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
في الاعيان كمال ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا بجسمه كف الانسان لم يجذبه ووجد
مقارنا بجسمه حديد فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء
في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية ما في الاعيان
لا في موضوع **فان قيل** فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع **فنقول**
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان **فان قيل** فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا **فنقول**
انما منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع ما وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء هذا كلامه **وفيه كلام** من وجوه منها
ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية عرض في النفس وقد نص في رسالة الفلسفة ومنهم الشيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة
ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

واذا افتقرت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق استحال ان يوجد ماهيتها لا في موضوع فلا يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه
فلا يكون جوهرا اصلا **ومنها** ان الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن بلا ريب وقد صرحوا بانحصار الحال في العرض والصورة
والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض في الموضوع فهي عرض في الذهن فتكون محتاجة بماهيتها الى الموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا فيبطل القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها او يبطل قولهم ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية **ومنها** انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال
الكلي بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اي الاجسام القابلة للانفصال الكلي او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فنقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن وعلى الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج ايضا فتكون ماهية عرضية لا جوهرية **فان قلت** الماهية
الانسانية مثلا الجوهر طباعها غنية عن الموضوعات باسرها الا انها قد عرضها خصوص حال احوجها الى موضوع **قلت**
لما جاز ان يعرضها خصوص حال يحوجها الى موضوع وهو الذهن وهي بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوص
حال يحوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على امتناعه **فان قلت** اذا لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها
بل باشباحها وامثالها فقد بطل العلم بكنه الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم **قلت** العلم بكنه الشيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن فتامل
قوله بانا نحكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اوثقها انا نتصور الاشياء التي
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء
للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ثم ظنوا ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني
كذلك يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالته على ثبوت نفس الوجود الذهني فللمتكلمين فيه كلام من وجوه **الاول** انه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها **واجاب** عنه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرهما لكنها موجودة بوجود ظلي وكون المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وملخص هذا الجواب منع المقدمة القائلة ان معنى الاتصاف
بصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا وتعيين كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا و
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية
او بصفات المعدومات وتعيين ان المقتضي لي شيء اهو الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب والتعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لايرادهم الموجودات في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلك لظهور ان مدار الجواب ذلك المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس منوطا بقيام مبدئه به اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا الصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو زوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض قياس
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بما حصل فيه

وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة فيه لا قائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك وفيه ما قال الاستاذ العلامة مد ظله بما محصله ان الماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرهما اذا وجدت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فلا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بانفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر ليس باهون من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما ظنه من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لو سلم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للقول بان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما ارتكبه الاشكال الوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرهما لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة تكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيعود الاشكال وقد اجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة القائمة
بالذهن حالة فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود
الرابطي ووجود الشيء للشيء وفي الشيء وقد جعل هذا الوجود الرابطي منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وتشخصها
كليهما نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال بنفسه من دون اعتبار اضافته الى محل لكن هذه الملاحظة تمكن في القائم بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اراد بكون مناط الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف وان
اراد به ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعتية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعتية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن اذ حلت فيه واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء وغيره من كتبه بان النفس مبدعة للصور
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حالة فيها بل هي موجودة بانفسها في عالم آخر باعداد النفس فلا يرد النقض من جهة لزوم انطباع الكبير في الصغير
ومن جهة لزوم اتصاف الذهن بما لا يمكن اتصافه به كالحرارة والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك قال والحاصل ان هذه الصور

لا ترد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل المستحيل الكائن
الفاسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون النفس مبدعة لتلك الصور قول
بكون النفس فاعلة لها مع انها ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل واما ثانيا فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
حادثة والاول باطل لحدوث النفس والاذهان وعلى الثاني يلزم حدوث جواهر لا تحصى بلا سبق مادة وهو خلاف المقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي تصييرها
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كانه الاول **واجاب** المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
فذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا **ولا يخفى** ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب **واعترض عليه** تارة بانه يلزم
كون القوة المدركة مستديرا او مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا **فان قلت** يجوز ان تحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها **قلت** لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة فيه
وتارة بما قال المصنف في المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وايضا الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول جزء الحرارة فيها **قال** الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي حسم
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد كون العاقل مستديرا او مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم **واجاب** المصنف في
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا او مستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر **الاشكال الثالث** ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في الذهن
غير معقول وكيف يجوز عاقل ان تحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحاري واسعة واشجار نابتة
فيها انهار ودواب كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك انطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي والمصنف في دفعه فقد علمناك في ما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيده

واما ما قال الآخرون فاستمع حالہ واعلم انہ قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدوانی بان الحاصل فی الخیال جبل و مقدار
کبیر ونسبۃ الیہ فالمقدار حاصل فی الخیال مع الجبل مع لا یقدر شیئا اذ المقدار ہہنا کیف لا کم والحاصل ان الحاصل فی ذہننا
من الجبل الکبیر ثلث صور صورۃ الجبل و المقدار الکبیر ونسبۃ الیہ فلا جرم نعقل جبلا لہ مقدار کبیر وہذا المفہوم مطابق للجبل الموجود بحیث
اذا وجد فی الخارج کان عینہ فلا یلزم حلول حال کبیر فی المحل الصغیر ولا ان لا یکون الکبیر مدرکا واما المقدار المقدر للجبل من
قبل محلہ اعنی الخیال فذلک امر آخر یدرک بملاحظۃ اخری ع۱ ورد علیہ المحقق الدوانی رح بانہ اذا کان المقدار ہہنا
کیفا لا کما یلزم ان لا یکون الکم مدرکا بالذات فان المدرک بالذات ہی الصورۃ ولیست ہی بکم کما زعم واجاب عنہ
معاصرہ بان ہذہ الصورۃ کم بحسب الوجود الخارجی وکیف بحسب الوجود الذہنی فان اراد بقولہ لا یکون الکم مدرکا بالذات انہ
لا یکون مدرکا بالذات حال کونہ کما فمسلم ولا یلزم من ذلک ان لا یکون الکم مدرکا بالذات الا تری ان النائم لیس بمستیقظ حال
کونہ نائما ولا یلزم منہ ان لا یکون النائم مستیقظا وان اراد ان الکم لا یکون مدرکا بالذات اصلا فممنوع اذ ہذہ الصورۃ المدرکۃ بالذات
کم اذا وجدت فی الخارج ورده المحقق بان تبدل الماہیۃ بحسب اختلاف الوجود توہم وکیف یکون کذلک والوجود عارض والعارض
سواء کان لاحقا او سابقا لا یبدل ماہیۃ المعروض ثم اذا کان الامر کما تخیلہ لم یکن الموجود الذہنی والموجود الخارجی امرا واحدا
ومن الظاہر المکشوف ان دلیل الوجود الذہنی انما یدل علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن لا علی حصول شیء مخالف لہا فی الجنس العالی
فہذا بالحقیقۃ قول بالشبح والمثال ثم لو صح ہذا الجواب لم یحتج الی ما ارتکبہ من ان الحاصل فی الخیال ثلث صور بل یکفی فی الجواب
ان یقال الحاصل فی الذہن ہو الجبل المتقدر بالقدر المعین فی الخارج لکنہ فی الذہن کیف لا کم فلا یلزم حلول الکبیر حال کونہ کبیرا
فی الصغیر علی انہ اذا جاز کون الکیف صورۃ علمیۃ للکم مع تباینہما بحسب الجنس العالی فلان یجوز کون المقدار الصغیر الحاصل
فی الذہن صورۃ علمیۃ للمقدار الکبیر اولی فانہما متساویان فی الماہیۃ بخلاف الکم والکیف اذ لا اشتراک بینہما فی شیء من الذاتیات
اصلا فیقال علی سیاق ما ذکرہ ان اراد توہم انہ یلزم حلول الکبیر حال کونہ کبیرا فی الصغیر فہو توہم لانہ حال حلولہ فی الخیال صغیر وان کان
فی الخارج کبیرا وان اراد توہم انہ یلزم حلول الکبیر حال صغرہ فیہ فمسلم ولا یلزم من ذلک ان لا یکون الکبیر مدرکا بالذات لان
ہذہ الصورۃ المدرکۃ بالذات کبیرۃ اذا وجدت فی الخارج ثم اورد علیہ المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل فی خیالنا من الجبل الکبیر ثلث صور
فانا اذا راجعنا الی وجداننا لم نجد الا امرا واحدا یمکننا تحلیلہ الی ہذہ الامور الثلثۃ ثم کیف یحصل فی الخیال صورۃ المقدار
غیر مخلوط بالجبل حتی یدرک بعدہ نسبتہ الی محلہ ثم المقدار الحاصل فی الخیال لا یکون کلیا بل مقدارا معینا مساویا
لمقدار الجبل فیعود المحذور وہو حصول الکبیر فی الصغیر قال الصدر المعاصر لو کان الحاصل فی اذہاننا من الامور الثلثۃ
صورۃ واحدۃ لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض منہا ولیس کذلک ولا خفاء فی ان کون العلم بحصول الصورۃ
لا بالاضافۃ مثلا لیس وجدانیا بل ہو نظری غریق فی النظریۃ فکیف یکون وجدانیا ان العلم بثلثۃ اشیاء کل منہا من مقولۃ
اخری صورۃ واحدۃ ولا خفاء فی انہ لا یلزم من ادراک شیء ادراک جمیع صفاتہ حتی یلزم من ادراک الصور المثالیۃ ادراک

مخالطته بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا
مساويا للمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته
لمقدار الجبل ثم ان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال
صورة واحدة لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى التفاصيل
فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء العلم ببعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تميز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال والحس بل من قوة اخرى من شانه التحليل والتميز وكيف
يتوهم ان البصر مثلا يصدر عنه مثل هذا التحليل ثم كون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لا ينافي ما ذكرنا من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله
فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اذ لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل
انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير من التقديرين وذلك ظاهر لا سترة فيه بل ذلك نماية وعليه حيث حكم
بان الحاصل في الذهن ههنا من الجبل ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه فان ادعى البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان كون
العلم بحصول الصورة نظري عريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا وبديهيا بطريق آخر ان الحاصل من الجبل ثلث صور
وان اسنده الى دليل فليأت به حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من دون التفاصيل الذي ذكرناه
يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليت شعري اي تجدان يصد ذلك اي
دليل او تنبيه يهدي اليه هذا كلامه **والاشكال الثالث** ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما تحصل صورها
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او متغايرة اياها
بحسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية في الذهن
انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيها دون ماهياتها من الامكنة والظروف فمنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي
وهذا مراد من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **الاشكال الرابع** انه يلزم اجتماع الضدين
اذا حصل مفهومهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها والجواب ان التضاد من خواص
الهويات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول السلب ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين حصول الشيء
وسلب حصوله **الخامس** انه يلزم على هذا اجتماع المثلين وسيجيء جوابه مع ما له وما عليه **السادس** ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان اذ الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء وقد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن
على الظروف المكانية **السابع** ان المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها ههنا
خارجا لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعبه بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بما من الانظار والافكار
العقل عاجز عنه **والحق** ان هذا الاشكال ليس بشيء لان شريك الباري وما يقوم مقامه لمفهوم مصداق اما المصداق فلا حظ له

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ومن وجود المغاير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية في الذهن

من الوجود فهو ليس بمتميز ولا موجود ولا متصور ولا متقرر واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن ومتميز عنده ولا يحكم عليه بالاستحالة والامتناع **فان قلت** لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس بمحكوم عليه بالامتناع لكونه ممكنا موجودا في الذهن **قلت** الاستحالة والامتناع عبارة عن تأكد العدم ومصداقه انتفاء الممتنع في نفس الامر فقولنا شريك الباري ممتنع مثلا معناه ان شريك الباري ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي اللحاظ لكنه سلبي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك الباري ممتنع ان هذا العنوان لا معنون له فافهم وتثبت لقد وقع نوع من الاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب

قوله وهذا الدليل لو تم آه **اقول** قد عرفت ان هذا الدليل لو تم فلا يدل على انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا ايضا فضلا عن ان يدل على حصول الشخص الخارجي بعينه في الذهن

قوله ووجود المغاير له آه **فيه** انه لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال هذه القضايا على الشخص العيني او على صورته الذهنية على الاول يكون الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج اذ وجود المحكوم عليه انما يجب في القضايا الموجبة الصادقة مع ان زيدا الذي سيولد معدوم في الخارج ليس بموجود فيه اصلا وعلى الثاني قد يكفي لصدق القضية الموجبة وجود المغاير معه هوية اذ الصورة الموجودة بالوجود الظلي مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعا وان كانت مشاركة لها في الماهية **اللهم الا ان يقال** يكفي لصدق القضية الموجبة وجود الموضوع في احد الازمنة الثلثة فاذا حكم على زيد مثلا بانه سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فتدبر وتأمل

قوله والا لكفى آه **فيه** انه انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس محاكيا له والعلاقة التي توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر ان صورة زيد محاكية له بخلاف عمرو فانه ليس محاكيا له اصلا وان كان مشاركا له في الماهية

قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ **قال** الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في متشخص واحد وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص متشخصا بتشخصين فان الماهية مع كل تشخص متشخص آخر وايضا لو اجتمعت التشخصات الخارجية والذهنية في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في التشخص اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد وبعده متشخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون ما فرض متشخصا متشخصا له ثم انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخصه فهو وذاتياته محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام **واعترض عليه** المحقق الدواني بانه ان اراد بتنافي التشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصين خارجيين وبتشخصين ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس مشخصا للشخص باعتبار

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من زيد لكن التشخص بل تشخصه في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال ان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في
الخيال بالوجود الظلي فهو توهم ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل ووضع واضافة وعوارض اخرى
تخصصها بزيد لكن ذلك موجود بوجود ظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنف بالعوارض المخصصة لزيد فيكون
مشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له
باعتبار وجوده الذهني **ومن ههنا علم اندفاع** ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هناك شخص متشخص بتشخصين وذلك لان الصورة الحاصلة
في الخيال لها اعتباران احدهما ان تؤخذ من حيث انها زيد وتجرد عن المشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار
شخص من الانسان متشخص بالمشخصات المخصصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين وهي بهذا الاعتبار شخص
من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهي من حيث التجرد
عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتناف تلك المشخصات بها علم شخصي قائم بنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية
باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونه
علما خاصا بالتشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان
المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والمشخصات
الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال المتشخص
لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات **لانا نقول** قد حقق
في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا
اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
بينها امتياز ومعنى وليس ههنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية حصل في الذهن وانضم اليها
في هذا الوجود مشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصورة
الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه **والحق** ان حصول التشخص الخارجي في الذهن
من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال وقد عرفت استحالته مما قدمناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ **اقول** هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ **اقول** محصل هذا الجواب ان حصول التشخص الخارجي في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الخارجية

والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناءً على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان

في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى

محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نسلم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود واما المحل فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص ولوازمه فالتشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد اختلف نحو وجوده فلا بد ان يتشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلا بد ان يكون التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس مشخصا للتشخص باعتبار وجوده في الذهن لان المشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان المعينة ثم لكل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالتشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي ويتشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي مشخصا للتشخص باعتبار وجوده الذهني ايضا واذ ليس فليس واما التشخصان الخارجيان فلا ريب ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا

قوله كما بين الخطين آه اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها واختلافها اصلا فافهم

قوله بناءً على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين متصل واحد لا جزء فيه بالفعل اصلا

قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث امتدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حين حلول الخطين المستقيمين او المستديرين المتماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة تغاير المحل بالحيثية حاصل

قوله مشتركا اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفناك ان التشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين ولا يخفى ان هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص اصلا نعم لو كان محصل الجواب ان التشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستعداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل

قال الشارح والعلم المتعلق الخ قال رح في حواشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو وعلم حضوري بنفس العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في محله موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه كون اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف واعترض عليه اولا بانا لا نسلم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس الماهية ومن الظاهر انها لا تترتب عليها آثار ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها وهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صورة النار مثلا تجعل النفس حاملة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا تترتب عليها آثار ماهية النار التي هي معلومها وانت تعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مذهب الشارح ايضا والحق انه ان اراد بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن ايضا فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجية اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو هو ايضا موجودا خارجيا مع انه مصرح بكونه موجودا ذهنيا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم الحصولي ايضا امرا موجودا في الخارج

قوله والا لزم آه قد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح واما العلم المتعلق آه قد صرح رح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم حصولي ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شيء واحد ثم العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية والتشخص ليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص فلا يصح ان يكون هو العلم

بل حالة اذعانية تحصل عقيب حصول الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية كما سيأتي **قوله** وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الانكشاف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزء اخير وقضية

والمعلوم معا اذ مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون واحدا بل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا واما التغاير الذي اثبتوه بين مصداقيهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق **ومن** ههنا ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم الحصولي ومعلومه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه **اما ثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والتالي ظاهر البطلان ثم يمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو ما يشمل الهوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الجزئي الخارجي بنفسه في الذهن فافهم وارتقب كلاما مستوفى **قوله** بل حالة اذعانية الخ **اعلم** انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما سيتبين **واستدلوا** على ما ذهبوا اليه **اولا** بانه اذا زال الادراك وحصل بعده ادراك آخر يزول الالتفات الى الاول بداهة وههنا اذا التفتنا الى قضية وشككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس ادراكا **الجواب** ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل والثاني الشك ولا اذعان مع الاول فتغير بتغير الثاني وبقاؤه يقتضي الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة **وثانيا** انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين التشكك ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق **وفيه** انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر اصلا كما هو ظاهر كلامهم فممنوع بل يزيد الادراك التام بالنسبة ويزول الادراك الترددي وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وبالجملة لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم **فالحق** ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من ضعفها فكيف يذهب بهم عاقل الى انه ليس بادراك **وبعضهم استدلوا** على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور ساذج او تصور معه تصديق **وانت تعلم** انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة بها ثم تعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم الذي يتعلق به التصديق لا بد ان يتعلق به التصور وقد يتعلق به بدونه ايضا ولو لم يحمل كلامه في الاشارات على ما حمل يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور واما تصديق وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم المكتسب بالفكر ... بغير الكتاب فكري قسمين احدهما التصديق والآخر التصور وكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس ما

والمكتسب من التصور حاصلا لنا بحدها وكان كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زواله وان هذا الاعتقاد ومنه شبيه
باليقين وهو اما الذي انما يعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من
الفعل بل هو بحيث لو عسى ان نبه عليه بطل استحكام التصديق الاول او ان كان اعتقاد كان جائز الزوال لا ان الاعتقاد الاول
مستقر لا يعتقد معه لنقيضه امكان ومنه اقناعي ظني دون ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان لنقيضه امكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات
ايضا على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهان ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو اما القياس الجدلي او السوفسطي المغالطي ومنها ما يقنع
فيوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه يتفاوت قوة وضعفا
بحدوث الانكشاف التام او امكان احتمال النقيض او فعليته فافهم **قال الشارح** ومتعلقا بالنسبة الخ **فيه** اشارة الى ان التصديق
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره
في هذا الشرح ونسب هذا المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق
يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي
لا يصلح ان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بالقضية زيد قائم
مثلا انما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف
والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى
لا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة **اما اولا** فلان كون متعلق التصديق امرا مستقلا بالمفهومية والملاحظة ليس ببديهي
ولا مبرهن عليه اذ التصديق قسم من العلم كما مر تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ايضا وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل ان الاذعان بشيء ان
كالحكم عليه وهو مستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويلتفت اليها في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق ففيه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الا الالتفات في الجملة **واما ثانيا** فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا نسلم
ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه المحكي عنه كما ذهب اليه
بعض الاعاظم قدس سره **واما ثالثا** فلان الحكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانها هي المرآة لما هو في الواقع اما الموضوع
والمحمول فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما ولكونهما مرآة عن حالها فهما انما يدخلان في متعلق التصديق بتبعية

واما رابعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ **واما خامسا** فلان حصول التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة مسلم لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكي عنه اذ ليس هناك الا صورة واحدة وهي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع ولا صورة المحمول ولا نسبة رابطة بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا تعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ايضا **فان قلت** منشأ انتزاع صورة الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كاف في تعلق التصديق **يقال** منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فليكف لتعلق التصديق **وتحقيق المقام** ان متعلق التصديق بالذات ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق التصديق واستقلالا متعلق التصديق ليس مرجوعا عليه لا مبنيا بنفسه واما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن تعلق التصديق به ليس كليا كما زعم بعض الاعاظم قدس سره لانه في الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الا ان يتكلف في الكواذب فافهم

قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكر من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم اذ الصورة الذهنية للنسبة من حيث انها مكتنفة بالعوارض [illegible] تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير [illegible] بين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات [illegible] من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق علم وليس الغرض الا ان قائل بهذا [illegible] فرق بين التصديق والقضية [illegible] ظاهر العبارة اذ ليس مذهبه اتحاد العلم والمعلوم **قال** الشارح في الحاشية [illegible] هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة في الذهن عبارة عن [illegible] القيام [illegible] الصورة وجودان في الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما [illegible] ان يوجه كلامه قدس سره بان المراد بالحصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراده بقوله فهذه المفهومات الخ المفهومات [illegible] مع قطع النظر عن [illegible] بالعوارض الذهنية ولا ريب ان لها قضية عارضة لها من حيث هي [illegible] التي من حيث هو حاصل في الذهن العلم بها بيت تلك المفهومات من حيث [illegible] العوارض الذهنية والعلم الحضوري انما هو بتلك المفهومات من هذه الحيثية [illegible] العلم بالمفهومات من حيث [illegible] علمها [illegible] حصولي

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب حينئذ هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات ثم التوجيه بان العلم من مقولة الكيف وفي الانقسام اللازم للتركيب ينافيه مع ما فيه ينافيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله ثم القول بان تركيب احد المتحدين وان كان في الحقيقة لا يوجب تركيب الآخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والآخرى مركبة لا محصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة وان ام لا بشرط شيء وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الآخرى

انما العلم الحضوري العلم المتعلق بالمفهومات من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية كذا افاد بعض المحققين قدس سره **قال** الشارح في الحاشية اللهم الا ان يقال آه **لا يخفى** ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن فالحصول في الذهن علة لكون هذه المفهومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا **قوله** هذا على تقدير آه **قال** في الحاشية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح مركبا انتهى **اقول** ان اراد بالمعلوم في قوله لفقدان الاتحاد آه نفس الشبح من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية مع انه شرط قوله فيجوز ان يكون آه على ان قوة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا فان شبح الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح القول ببساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كذلك لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها ايضا وان اراد به الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فيرد عليه اولا ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسياقه يدل لانه ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح والمثال ايضا وثانيا انه على تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فظاهر لا سترة فيه واما على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها فلان الشبح وان كان مغايرا لذي الشبح بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحاكي اياه وذي الشبح لا يكون بسيطا محاكيا للمركب اذ لا بد في العلم بالمركب من حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم له اللهم الا ان يقال العلم المركب بوجه اجمالي وحينئذ يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم في تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها كذلك يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها ايضا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** مع ما فيه آه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها

لان الشئ الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان فى ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهماً باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شئ واذا لاحظه مبهماً ثم محصلاً باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شئ فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانتزاعى التعبيرى لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هى باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لى فى هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشى رح ان المسمى بالقضية فى قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلى مركب معتبر فيه الوحدة عرضاً او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب اى ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك العقد اذ الحاصل فى الذهن حينئذ انما هو الشئ الواحد من حيث انه احد وان كان فى نفسه ذا اجزاء لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف وقد صرح الشارح فى حواشى شرح المواقف وغيره من المحققين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل

قوله لان الشئ الواحد الخ يعنى انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم اذ الشئ الواحد الصالح لانتزاع امرين فى اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شئ واذا لاحظه مبهماً ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شئ كالحيوان مثلا فانه ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بشئ محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شئ آخر اى لا يوخذ معه شئ محصل له بل يوخذ من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شئ واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه ويحصله فهو الحيوان بشرط شئ لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطا والآخر مركبا اذ لا تعدد ولا اثنينية فيه اصلا وان اريد ان مفهوميهما الانتزاعى واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التعبيرى الانتزاعى

قوله انما هى باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هى حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ النوع لا يتقوم بهما حقيقةً بل هما مفهومان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا فى نحو من الملاحظة

قوله من حيث انها امر عقلى آه ان كان المراد بالامر العقلى المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ واحد كما يدل عليه

قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية ولا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه ان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات المعروضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عروضا او دخولا الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها علما واحداً غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام

قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على الاختلاف بين القدماء والمتاخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباينة

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المعروضة للوحدة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل هو ادراك القضية

ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذهنيا فان هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيأة صورية لها اذ بها يرتبط احدهما بالاخرى فالضرورة التي ادعاها المحشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المقولات المتباينة كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة اصلا

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن حينئذ كثيرا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل اذ من المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن في علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان نفس هذه الاجزاء علوم كما لا يخفى

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد ويحصل حين علمها في الذهن صورة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر احد بل هي عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان يكون تلك الامور المتعددة معروضة للوحدة كما يعرض الوحدة للكثرة ح يكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعروضة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات الخ انت قد عرفت انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعروضة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة عروضا او دخولا والتصديق هو علم المفهومات المتعددة من حيث هو كذلك كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم الذي هو الفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد المحقق قدس سره الشريف ان نسبة التصديق الذي على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل

قوله حيث لم يقل آه **اقول** يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فاورد في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه انما قال التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبيها على ان القضية المفصلة متعلق للتصديق عنده فتامل فيه

فما ظن من ان مقصود المحشی من اقحام هذا الکلام هو الکلام علی السید بانه یلزم عدم الفرق بین التصدیق والقضیة بالعلم والمعلوم والمقر
عند الامام خلافه عجیب کل العجب والمقصود انما هو نفس تعیین الاختلال فی العبارة والقول بانه من قبیل صنعة الاستخدام وهی من المحسنات
المعنویة کما تقرر فی علم المعانی والبیان لیس بجید اذ من المعلوم ان تحسینها لیس علی الاطلاق بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدونها
مخل للفهم کما فی تلک العبارة اذ لیس فی سیاقها وسباقها ایماء الی هذا المرام ولهذا احتاج المحشی فی اثباته الی امر خارج والله اعلم بالصواب
وهو المستعان فی کل فصل وباب قوله وهی اعم الخ الظاهر انه لیس ذا خلا تحت النقل الا ان ما یظهر من تتبع کلماتهم وتصفح تصریحاتهم هو انه
لما کان العلم الحصولی من مقولة الکیف وفسر بحصول الصورة مع کونه من مقولة الاضافة حکموا بالتسامح ویکون المراد به هو الصورة الحاصلة کما فی شرح المواقف

قوله عجیب کل العجب آه وذلک لان الشارح قد صرح فی الحاشیة ان المعلوم بالتصدیق عند الامام المفهومات المتعددة من حیث هی متعددة والقضیة
عبارة عن المفهومات المتعددة من حیث انها معروضة للوحدة فلیست القضیة معلوما للتصدیق عند الامام فی زعمه اصلا اذ الحاصل من القضیة
صورة واحدة والتصدیق عند الامام علوم متعددة فلا یمکن ان یکون مطمح نظر الشارح من اقحام هذا الکلام ما توهمه الظان فتامل
قوله انما هو نفس تعیین الاختلال آه الاختلال فی العبارة ان المراد بالمفهومات فی المرجع المفهومات من حیث الوحدة وفی الضمیر الراجع
الیه هی من حیث التعدد وقد عرفت ان لا اختلال فی عبارة السید المحقق قدس سره انما الاختلال فی فهم الشارح والمحشی
قوله والقول بانه آه لا حاجة لاصلاح کلام السید المحقق قدس سره الی ارتکاب هذا التکلف کما قد عرفت فتذکر **قال الشارح**
فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدوانی فی شرح التهذیب ان فی تفسیر العلم بحصول صورة الشیء فی العقل تسامحا لان
العلم هو نفس الصورة وعینها لانه من مقولة الکیف علی الاصح لا حصولها الذی هو نسبة بین الصورة والعقل ولان المتبادر من
صورة الشیء الصورة المطابقة لما فی نفس الامر فلا یشمل الجهلیات المرکبة ولانه یخرج عنه العلم بالجزئیات المادیة واورد علیه بانه
لا فرق بین صورة الشیء والصورة من الشیء فکما ان صورة الشیء تفید المطابقة لما فی نفس الامر کذلک الصورة من الشیء تفیدها ایضا
وفیه انه فرق بین العبارتین فان اضافة الصورة الی الشیء تفید الاختصاص والمطابقة لما فی نفس الامر واما الصورة من الشیء
فمعناه صورة ما ماخوذة من شیء سواء کانت مطابقة له ام لا **والحق** ما قال الشارح فی حواشی شرح التهذیب ان المتبادر من
صورة الشیء مطابقة الصورة لما هی صورة له وتلک المطابقة شاملة للتصورات والتصدیقات باسرها والمطابقة التی
لا تشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی لا تتبادر من حصول صورة الشیء فی العقل الا ان یقال
المقصود ان تفسیر العلم بحصول صورة الشیء فی العقل یوهم ارادة المطابقة لما فی نفس الامر وخروج الجهلیات المرکبة
وبهذا القدر یکفی وجه التسامح وبانه لا یمن خروج العلم بالجزئیات المادیة لان المذهب انه یعلم الکاسب والمکتسب
وعلم الجزئیات لا یکون کاسبا ومکتسبا علی انه ربما یطلق العقل علی النفس [illegible] فی [illegible]
شرح التهذیب [illegible] کلام قد ذکرناه [illegible] **قال** بعض المحققین فی شرح [illegible]
ولا مدخل له فی تقریر الایراد لان [illegible] الحصول [illegible] **قوله** [illegible] آه [illegible] عرفت [illegible] فتذکر

ولم يظهر انهم عمموها ايضا كيف وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير
الاول فلو عمموا انما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل
حالة كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند نفسه ليتم
اعتراضه اذ عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء
واتحاد الحكاية بعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة مغايرة
للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع الشمول

قوله ولم يظهر آه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا كما يظهر بالمراجعة الى اسفارهم
قوله كيف وانما الداعي آه اقول انت تعلم تخبط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست
باعراض ايضا كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس بمندرج تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي معنى انتزاعي اعتباري كما عرفت بل حقيقته حقيقة محصلة ومقولة الكيف وبهذا ظهر سقوط قوله فلو عمموا الخ
قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قيل ان صورة الشيء كلها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان
غيره فالصورة ايضا غيره فالصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق وبذلك انحل الاشكال على القائلين
بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجوه غير مرضية قد نقلها الشارح فيما سبق مع ما يتوجه عليها
قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله هذا داخلا تحته فمحصل الجواب ما قال بعض المحققين ان حصول الصورة يستدعي المغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه
فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة والحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين
لكن لا يجب اتباعه لانه باطل والحق احق بالاتباع **والحق** ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته
كما قد يطلق على ما يختص بالحصولي والصورة ايضا قد تطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد تطلق على الشيء من حيث الوجود
الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي ومن
حيث الوجود الذهني فقط فمراد بعض المحققين بالحصول الصورة المعنى الاول ومراد المحشي المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله لانه وان وجد الخ لما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحصولي انما
يكون [illegible] ذلك غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا اعتبار للتغاير في العلم الحضوري اصلا انتصر المحشي بقوله لانه وان وجد الخ الى ان الحضور تغاير موجود فيه [illegible]

فما وهم ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل و الناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء
الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني فللنفس الخ
وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك
الحصولي الزائل وهو محال فبطل الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان
كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد به
الوجدان فالزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء موصولة بما في حاشية الحاشية الخ

قوله فاسد وذلك لما علمت من تقرير المحشي ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل بل هو تتمة اورد بها المعترض من عند نفسه لتتميم
اعتراضه فليس المعترض ناقلا حتى يكون جواب الشارح على خلاف اداب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول عنه كما فيما نحن فيه قال المص اما العلم
المتجدد آه اعلم انهم استدلوا على هذا المطلب بوجوه منها ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن هو العلم
وقد عرفت سخافته بما مر ومنها ان العلم ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه لا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة في الذهن وسينكشف
سقوط هذا الدليل بالبسط وجه ومنها ما قال المص اذ حالة العلم آه اتباعا لصاحب الاشراق وسينكشف ان شاء الله ما له وما عليه ومنها
ما قال المص في المحاكمات انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل
ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها
عند العقل ويرد عليه ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات انه لا يلزم مما ذكرنا الا انه حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر اما
ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم اصلا ثم لا يخفى ما في كلامه من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين ومنها
ما قال الشيخ في الاشارات بما حاصله انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا فيه فلا يخلو اما ان يكون تلك الحقيقة
المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له من المعدومات متحققا اصلا لا في الخارج
ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على هذا التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس ليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة
المتمثلة صورة وقد استصوبه المص في المحاكمات وزعم انه يدل على ما هو المدعى اعني كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والحق انه لا يدل الا على
وجود صورة الشيء في العقل حين تعلق العلم به ولا يدل على ان الحاصل في العقل هو العلم هذا ظاهر جدا قال المص
وان قال آه اعلم ان الفطرة النقية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على ان العلم ليس عبارة عن زوال شيء
عن ... ان المص تبعا للشيخ المقتول في ابطال هذا الاحتمال تمرينا للاذهان قال الشارح في المطارحات
... فاما ان يحصل فيها امر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان يزول عنها شيء او لم يزل

فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا لامر آخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني للنفس ادراك
امور لا تنتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك تحصيل لا انتفاء
يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا لكان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع
الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لهياكل النور ثم قال انه لا يخلو
عن ضرب اقناع وقد اورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت
تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع واجاب عنه غياث المنصور في شرحه لهياكل النور وتلقاه الصدر الشيرازي في حواشي
شرح حكمة الاشراق بالقبول بان المستدل حصر في اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة موجودة
عنا اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدم زوالها لا يتغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاء يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطال هذا الشق بوجه آخر مبني
على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو داب التعليم واذ قد بطل
القسمان الاخيران بقي الاول حقا فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول امر فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة موثرة
في المدرك مغيرة له بداهة كما اشير اليه والا لم النسبة التي ذكرها ان لم يكن حصولا ولا زوالا كان باطلا بما بين فساد القسم الثالث
وان كان زوالا كان فساده بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون النسب من الموجودات العينية وهو باطل لان النسب ليست بمتحققة
الوجود فعلم ان وجود الاشياء في انفسها او في مدارك اخرى لا يكفي في علمها بها ومنها الايرادات التي سيجي ذكرها مع ما لها وعليها ان شاء الله
والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما حققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وآخر لا يمكن دفعه اصلا

ثم ما قيل انه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المعروض انما هو كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الشق الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ممنوعة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله ثم ما قيل الخ اعلم انه قال المحقق الدواني رح في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا الا ان يكون الادراك الحضوري كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث المنصور ان المستدل اراد بالادراك الحصولي وكونه زوال الادراك حضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بانه ان اريد بالادراك امر آخر ما سوى العلم من الادراك الحصولي الحضوري فعلى تقدير وجودية لا يثبت المطلوب وهو كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك علما حضوريا وان اريد به الادراك الحصولي فلا نسلم الحصر بين الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها واندفاع هذا الايراد مما قرره المحشي ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كون الادراك زوال الادراك حضوري داخل في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي الحاصل للنفس الموجودة فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن زواله مع بقاء النفس فظهر الحصر بين الشقين وعلى التنزل نقول المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا اولا وهذا يشمل علم النفس بذاتها ايضا فالشق الثاني متناول للحضوري مطلقا ولسائر الصفات فارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول

قوله وكذا ما قيل الخ تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ممنوعة بما ذكره الشارح في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال امر وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتأخر عنه لكن الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا عدميا اذ لا يلزم كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي ههنا زوال الزائل الوجودي الخ انتفاء ما ليس بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي وجه اندفاع هذا الايراد اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون زوالا لهذا الزوال الى آخر فلا بد ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي
هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما

واما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلانه يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال ايضا اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله
او بزوال زواله حصولا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك واذا صح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير ايلا للزائل فلا بد ان يكون وجوديا وانما يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء موجودة بما في حاشية
الحاشية اولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير موجودة بما في حاشية الحاشية
وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان غاية ما لزم مما ذكر صاحب المطارحات كون الادراك المنتفي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك فتامل
قوله لانها ممتازة الخ اورد عليه بانه ان كان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها آه الامتياز بالذات
فلا نم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة
فلا نم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة اي الملكة وفيه بحث يجيء ان شاء الله فانتظره
قوله وهو الجهل البسيط آه اقول لا ريب ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة
لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض
كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجهل
البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا
قوله واما الجهل المركب آه اقول لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
فالتقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل ارتفاعهما عن
موضوع موجود انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه او الجهل به
واما المحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب وهذا التقابل ليس بمتحقق بين العلم والجهل اصلا
قوله وفيهما ما فيهما نقل عن المحشي في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم
ممنوع لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم
عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه
وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان يكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد

اقول الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فرد من العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب
ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام قال الشارح
وعلى الاول آه وايضا يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وايضا ما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيئ
بعينه والجهل به فلما انتفى عنه ادراك شيئ تحقق فيه الجهل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جهلا لا ادراكا وايضا يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل للزوم التسلسل بل لما كان ثبوت مرتبة العقل
الهيولاني او للزوم وجودها بالعرض دون ما بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة ما بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قال الشارح اذ الامر العدمي آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب اليها اي مفهوم ضعيف فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود واورد عليه وجوه منها ما قال معاصره انه ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان الحكم بسلب الماهية ولم يقصد ذلك فحينئذ بوجه من الوجوه التي ذكرها فيرد عليه ان الكلام
في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان
السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة
انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات كالوجود ونحوها وقد عدوا السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف نفس العدم
كالوجود وهذا يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قائل بالجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية
فقبل جعل الجاعل لم تكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافته الى الوجود والحاصل ان السلب
المقابل لاثر الجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فاصل اضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافته الى الوجود
في حيز البطلان واجيب عنه بان الحصر اضافي بالنسبة الى السلب بما هو سلب بسيط محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب البسيط
ما لم يعتبر له التحقق وصدق وبان المراد بالوجود الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شيئ لشيئ او نفس
تقرر الماهية فتامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق وحينئذ يكون فيما رتبا لتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد السلب الرابطي على النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة من غير تاويل فاورد عليه كل من نظر في كلامه بانه
يجوز عدم ايراد سلب رابطي على النسبة الايجابية مع انها ايضا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبني على مذهب
القدماء من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات والنسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق
دقائق منها انه فيما افاده صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائد وجوديا محضا والثابت به
اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق منها وان في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق

وفيه انه قد صرح المحقق رح بان مورد السلب هو النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عنده ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
المحقق في الجديدة بما حصله انه لو جاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه يختل كثير من قواعدهم كحصرهم النقيضين
عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى
الشكل الاول اذ لا ريب في ان لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انعكاس السالبة الجزئية
فيما سوى الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا
كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وتنعكس بالضرورة وان لم يكن من الخاصتين الى ليس لا شيء من الانسان بحيوان كيف وهو مساو
للايجاب الجزئي وهو ينعكس كنفسه الى غير ذلك من المفاسد واجيب عنه بانه لما كان السلب المضاف الى السلب مرتبة شفعية مساوية
للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبروا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وهكذا
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامهما
وليس لها مصداق مغاير لمصداقهما ولذا حصروا القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وخصوا التناقض
بالاختلاف بالايجاب والسلب وجرى جميع الاحكام عليهما ولا غير فيه اذ المراد بالايجاب والسلب اعم من ان يكون
صريحا ومآلا والى هذا يؤول ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما تحققا كما ان المهملة في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليها ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد

قوله والجواب آه اقول لا يخفى على المتامل ان الايراد لا يرد اصلا على المحقق الدواني حيث جوز في شرح الهياكل كون الادراك الزائد حضوريا فلا يجب المذكور
قوله والثابت به الخ هذا لان دليل صاحب المطارحات على تقدير تماميته يدل على ان المضاف اليه الانتفاء لا يكون سلبيا محضا
بل لا بد ان يكون له نحو من الثبوت سواء كان وجوديا محضا او سلبيا ثابتا والمدعى هو كون الادراك وجوديا محضا حتى يثبت كونه حضوريا بخلاف طريقة
المحقق الدواني فانه على تقدير تماميته افاد انه يثبت به كون الادراك وجوديا محضا والا يلزم عدم تناهي الادراكات وصفات غير متناهية
قوله يلزم امر الخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات
غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقيض المدعى غاية ما يلزم كون الامر العدمي انتفاء
ما ليس بشيء وهذا امر استحالته غير بين قال الشارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين
قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب ومقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة البطلان
من دون ان يحول واعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء الادراك الخ

قوله فيهما وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ومن ليعلم ان فى هذا المقام اشكالا اخاطبنى به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لى فى مجلسه ما يفى لدفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معاً حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذى يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفاء جميع الافراد فغايته ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه

فذلك الادراك لا يخلوا اما ان يكون وجوديا او عدميا على الاول يثبت المطلوب وعلى الثانى لا يخلوا اما ان يكون ذلك العدمى مستلزما للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا يثبت المطلوب وعلى الثانى لا يصح تعلق السلب لان السلب لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدميا ليس الا عدميا ثابتا ضرورة انه من صفات النفس فلم يصح تعلق الاستفادة من غير استلزامه للوجود ولا يلزم ارتفاع النقيضين **اقول** غرض صاحب المطارحات ابطال كون العلم عدميا محضا اذ تعلق السلب انما يمتنع بالسلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عد من الدقائق انه فيما اختاره لا يتم التقريب كما ذكره المحشى ولا ريب انه لو تعلق الاستفادة بالسلب البسيط لشئ بحيث لا يكون مستلزما للوجود لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود انه لو لم يكن بعض المقدمة القائلة الامر العدمى لا يكون استفادة بالبين شيئا ما ذكره الشارح فى الحاشية بقوله وانت تعلم آه يلزم ارتفاع النقيضين ولا شك فى اللزوم ولا فى بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدما لو تعلق الاستفادة به من غير استلزامه للوجود يلزم ارتفاع النقيضين آه

قوله لكنه لم يرض الخ قيل وجه عدم الرضاء ان جواب المحشى محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا فى وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعية بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما تحقق موضوعها بتحقق فرد خاص تحقق انتفاؤه بانتفاء هذا الفرد ويستند اليه هذا الانتفاء ايضا فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعية فى انتفاء جميع الافراد وح كما ان وجوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معا كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما معا والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق وليس معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هذا معنى وجود موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعية فهو موجود فى الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه منتزع عن الفرد ولا ينتفى بانتفاء فرد لان الفرد منشأ لانتزاعه فما دام الفرد موجودا يصح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفى موضوعها لو انتفى جميع الافراد اذ على هذا التقدير لا يكون له منشأ اصلا فينتفى بالضرورة والوجه فى عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا بان يصرف المعية الى التحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس بمحال كما قال المحشى وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشى وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر استاذه والمحشى غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذى اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اتی بتقریر آخر هو ان معناه انه علی تقدیر ارتفاع نقیض ارتفاع النقیض الآخر محال و هو انما یستلزم وجوب ذلک النقیض الآخر علی ذلک التقدیر و هو لیس بمحال و قریب منه ما افاده بنفسه ان معناه معیة رفعهما محال فیجب سلب معیتهما و هو لیس بمحال فافهم
قوله فیهما مع انه الخ بهذا یثبت المقدمة الممنوعة و ان لم یثبت المقصود لما مر آنفا فنفی الفائدة فی ذکرها غیر صحیح قوله الغیر بالمقصود بخلاف الطریقة التی اختارها صاحب المطارحات لانها تدل علی الایجاب الکلی کما تلونا علیک سابقا قوله جمیع تلک الادراکات ای الادراکات السابقة الغیر المتناهیة قوله فالاولی ولم یقل فالصواب لجواز حمله علی المعنی الصحیح هو اما هذا المعنی فالمعنی فللنفس ادراکات من حیث الاشعار و البداهة تشهد بخلافه او المعنی الذی سیاتی من المحشی

قوله هو ان معناه الخ محصله ان نقیض اجتماع النقیضین هو رفع الاجتماع اعم من ان یکون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه و معنی ارتفاع النقیضین المستحیل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا لیس نقیضا له بل اخص من نقیضه و بهذا ظهر ان ما قیل فی دفع الاشکال ان ارتفاع النقیضین لیس نقیضا لاجتماع النقیضین بل هو اخص من نقیضه لان نقیضه رفع اجتماع النقیضین و هو اعم من ارتفاع النقیضین لانه کلما تحقق ارتفاع النقیضین تحقق رفع اجتماع النقیضین و لا یلزم العکس لانه یجوز ان یتحقق رفع اجتماع النقیضین بان یکون احد النقیضین متحققا و الآخر مرتفعا و لا یکون النقیضان مرتفعین فمرجعه الی ما ذکره استاذ المحشی و بناء محصله آنفا و لیس جوابا علی حدة کما ظن
قوله فنفی الفائدة فی ذکرها الخ قال بعض نظار کلام الشارح انه لا فائدة فی قوله مع انه قد اشتهر آه فرده المحشی بان هذا القول و ان لم یکن نافعا فی المقصود اذ المقصود کون الادراک الزائد وجودیا و الثابت به اعم منه و من النفی الثابت لکن قد ثبت بها المقدمة الممنوعة فنفی الفائدة فی ذکرها غیر صحیح و فیه انه لو کان غرض القائل بنفی الفائدة عن ذلک القول انه لا فائدة له فی اثبات المطلوب و ان کان له فائدة اخری فلا یتوجه ما قال المحشی ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول لیس اثبات المقدمة الممنوعة و لا ان شهرة عدم تعلق السلب الا بالثبوت کاف فی اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوی ظهور بطلان المقدمة المشهورة کما وقع عن المحقق الدوانی کما یدل علیه قوله فی الحاشیة و ظاهر ان فی ذلک لیس ظاهر البطلان فلا یرد ما قال بعض المحققین قدس سره ان ما اشتهر لا یکفی ههنا لانه یجوز ان یتعلق السلب بثبوت السلب فمن الجائز ان یکون کل ادراک زائد الا الثبوت سلب فلا یلزم ان یکون هذا العدم انتفاء ما لیس بشیء بل انتفاء ثبوت و الذی یعنی ههنا هو ان الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیء اصلا لا انتفاء نفس ما لیس بشیء و لا انتفاء ثبوته و هذا ظاهر البطلان فلا بد من التاویل
قوله لانها تدل آه و دلالته ما ذکر صاحب المطارحات علی الایجاب الکلی اعنی وجودیة جمیع الادراکات فی غیر الخفاء اذ قد عرفت انه غایة ما لزم من دلیله ان الادراک لیس عدما محضا و اما انه لیس عدما ثابتا ایضا حتی یلزم کونه وجودیا محضا فلا یلزم اصلا قال الشارح فی الحاشیة الظاهر لا یظهر لهذا التمریض وجه اذ المحقق الطوسی قد استعمل هذه المقدمة فی شرح الاشارات و المصنف قد اعتمد علیها فی المحاکمات حیث قال انا اذا راجعنا الی وجداننا وجدنا الحالة التی فی تصور الموجودات هی الحالة التی لنا فی تصور المعدومات و الممتنعات و اذا کان حالنا فی تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فلیکن حالنا فی تصور الموجودات کذلک و قد اعتمد علیها الشارح ایضا فی حواشی شرح المواقف و ما قیل فی وجه التمریض ان اختلاف الادراکات بالنوع ثم اختلاف الادراک الحصولی کذلک امر مسلم عند المحققین فما المانع من
١٢ م

قوله فيلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه **قوله** بل انتفاء ثابتا والا لم يتم الاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة لا تميز الا بملكاتها

جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية ففي غاية السخافة اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالنوع الا اذا كانت متفقة بالجنس وح لا معنى للكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين الادراكات مانع من جواز اختلافها في كون بعضها وجودية وبعضها عدمية

قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهة ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها واورد عليه بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا للادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا ويجامع اللاحق بل ان لا يجتمع مع اللاحق ما كان زواله به فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الزوال واجيب بان المراد انه يلزم سلب جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق انتفاء لجميع الادراكات السابقة بعينه لذاته او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة واعلم ان بعضهم قالوا في وجه استحالة انعدام الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما سيجيء فيلزم على هذا التقدير ان لا تتزايد كيف وبالتزايد لا يعلم الا على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد اقول اعادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم قالوا ان انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم المحال لان الادراك الحسي اول مرتبة العقل بالملكة بعد زوال العقل الهيولاني محال لان الاول السلسلة السابقة واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وفيه ايضا لا حاجة الى قول الشارح فيما بعد ويمكن الجواب عنه بما اصلحه ما ذكرنا سابقا **لا يقال** هذه المقدمة اعني قولنا انا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق كافية في ابطال الشق الاول لا حاجة الى الاحالة الا **لانا نقول** فيه غير خالية عن الاستبعاد وتعيين الطريق ليس بواجب على المستدل

قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه حتى يكون لها ثبوت لشيء في حد نفسها حتى يتميز بعضها عن بعض وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات عين حقيقة الواقع لان الوجود عبارة عن تقرر الذات وليس هناك شيء يعبر عنه بالبطلان فالانتفاء المحض سلب بسيط لا شيء يعبر عنه بالسلب حتى تصح النسبة في نفس الامر فهذا كيف يكون متميزا فان قلت انا نعلم بداهة ان الاعدام الصرفة والانتفاءات المحضة متحققة في نفس الامر فقد لزم تميزها **قلت** ان اريد بقولنا الاعدام متحققة في نفس الامر ثبوت الاعدام في نفس الامر فالاول باطل قطعا اذ لا وجود ولا تحقق للاعدام في نفس الامر اصلا وان اريد ثبوت الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذواتها من حيث المعتبر في ظرف انتفائها والحاصل ان المعدومات المطلقة والانتفاءات المحضة غير متمايز بعضها عن بعض بنفسها واما اذا تصورنا الذهن صارت وجودات ذهنية ويتمايز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق نفسه ليس متمايزا والممتاز ليس معدوما مطلقا وبهذا ظهر ان ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان عدم المطلق من احوال الماهية الممكنة الثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رفع لجميع انحاء

والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ لامتياز الغير تم كلامه او عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان ان نظر الى الملكات فلا يكون

الوجودات فمصداقه لاشيء محض لا ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يمكن ان يثبت له شيء او ان يثبت له

قوله والا لم يكن الحصر الخ لمعترض ان يقول انه على تقدير تمايز السلوب بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعددا فكيف لا يجزم بالانحصار بل الانحصار على هذا التقدير
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة وجمع السلب مع الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فلكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب البسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه ايضا عقليا واما قوله لتجويز العقل آه فلا يخفى سخافته اذ على
تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة الرافع لها واذا لم يكن سلب خاص الا لها
ورفعا للذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضا له دون غيره من السلوب فلا يبطل الحصر العقلي اصلا وهذا كما يقال ان النسب السلبية
نسب بسيطة مع ان كل نسبة منها مقابل النسبة الايجابية ولا يتوهم ان قولنا الحصر بين الشيء وسلبه عقلي والواسطة فحصل الجزم بالواسطة
فلم يبق الحصر عقليا لانا نجزم الحصر بنفس تصور الشيء ورفعه بل الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان وهذا هو المعني بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره

قوله اذ عدم التمايز آه يعني ان عدم تمايز السلوب والانتفاءات بنفس ذواتها بدون اضافتها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ ما لا بد لكون الشيء
منشأ لامتياز الغير متميزا عنه مطلقا سواء كان بنفسه وبغيره ان ادعى احد انه لا بد لمنشأ الامتياز ان يكون ممتازا بالذات فعليه ان يبرهن عليه
واقول ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا او ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق ولا وجود لها
الا بوجود منشئها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه لا يتسلسل بل ينتهي بالضرورة الى ما يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير بالذات فافهم

قوله وان نظر آه يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض للملكات ايضا سلوب بسيطة غير ممتازة فكيف يحصل الامتياز للاعدام بالاضافة اليها

فيمكن ان يجاب بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على اضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتامل قوله واللازم على تقدير الخ اذ على
هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه ثابتا للسابقة فبتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر
ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا
والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاآت
المحضة اعتراف بالادراكات وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمه فمم لجواز ان يكون
مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه احالتهم استحالة التسلسل في التصور
والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وقدمها ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي
انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء يحصل في الذهن بنفسه وبوجه ذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة او لا ومفهوم خلافه

قوله فيمكن ان يجاب آه هذا الكلام مختلط اذ الاضافة الى الملكات انما توجب تمايز الاعدام لكون الملكات ممتازة واذا فرض كون الملكات
ويفرض سلوبا بسيطة غير ممتازة فكيف توجب تمايز الاعدام بل كيف يصح اضافة الاعدام اليها والمنكر مكابر مقتضى عقله ولعل المحشي
الى هذا اشار بقوله فليتامل قال الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لانه سيصرح ان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء ادراك
ما انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه صرح لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفاء لانه
يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت يتصور على نحوين
احدهما بانتفاء الثبوت ويبقى انتفاء محضا والثاني بانتفائه راسا فعند تحقق الادراك الاخير يجوز ان ينتفي السابق راسا
قوله بناء على ما تقرر الخ فيه انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى امثالها في العلوم العقلية على
ان انتفاء المقيد كما يتصور بانتفاء القيد كذلك يتصور بانتفاء المقيد راسا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
قوله اورد عليه آه هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن يرد عليه ان موضوع الزوال ليس النفس بل الزائل
غير موجود ويدفع بان الادراك صفة للمدرك وزوالها وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله ايضا
وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايضا فيقال انه ليس بموجود في الجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ايضا فح يكون الاعتراف بتحقق الانتفاآت اعترافا بتحقق الادراكات فافهم
قوله فيه ان استحالته الخ قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور هذا التسلسل وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير
حدوث النفس محال وقد اورد عليه بانه لا وجه لتخصيص الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس بل على تقدير قدمها ايضا محال فانهم قالوا بالعقل الهيولاني
وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات ورده المحشي بانه يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس فعلى تقدير قدمها استحالة
لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب ممم اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ايضا ادراكات لم تقم على استحالتها دليل بعد
قوله والشاهد عليه آه قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة او قديمة فلا تختص استحالة التسلسل

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات نفرضنا ان عمرا مثلا كان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان
فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له
وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض
الحصول فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا وهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض الصحابي

المذكور بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا فثبت ان اجالتهم استحالة الكسب في التصور والتصديق على تقدير كونهما
نظريين على حدوث النفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيختص استحالة الكسب المذكور
بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها اصلا وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن في
حيز الخفاء وبهذا ظهر سخافة ما قيل ان استحالة الكسب المذكور لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاده استاذ الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل الهيولاني
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول ذلك المفهوم اولا توجه الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول
زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا
عليه فلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله وهذه الشبهة الخ اعلم ان من تقريرات هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعا اذ المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذا العنوان على المجهول المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام واجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه باعتبارين وتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا ليس ذوات الموضوعات لانها
ليست بموجودة في الذهن بانفسها فطريق الحكم عليها ان تصور مفهوم ويجعل عنوانا لتلك الذوات ويحكم عليها من حيث انطباقه عليها واتحاده
معها والمحكوم عليه بالذات هو العنوان الذي تصور بالذات وله اعتباران اعتبار ذاته من حيث هي واعتبار اتحاده وانطباقه على تلك النعوت وهو
بالاعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر وموصوف بصفة الحكم عليه وبالاعتبار الثاني مجهول مطلق في نفسه معلوم وموصوف بامتناع الحكم عليه فطبيعة المجهول
المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق ومعلوم معا لكن باعتبارين ولا ينافي معلوميته اتصافه بالمجهولية فانه وقت كونه موجودا في الذهن يصدق عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم والحاصل ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق اذ الحكم
في المحصورة على المعنون لا العنوان والعنوان موجود في الذهن معلوم نعم معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم واما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار
موارد التحقق فانها متخيلة وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار موارد تحققها

واورد عليه اولاً ان الموصوف بالامتناع لما كان مفهومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق
على الافراد فينبغي ان تكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي فان البداهة حاكمة بان المثبت له
حقيقة يجب وجوده وهذا الايراد في غاية المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات هو الافراد وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له
ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان وايضاً من الظاهر البين ان الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقاً بل عليه
من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحيثية **وثانياً** ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد ايضاً
محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض فح كل مجهول مطلق من جميع الوجوه ممتنع عليه الحكم بالذات او بالعرض الخ فيحكم على افراده
بالعرض **وثالثاً** انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت انما هو للثبوت النفس الامري لا للحكاية بالثبوت
والحكم به على شيء واتصاف الطبيعة بأي اعتبار كان بالمجهولية ليس الا بواسطة اتصاف افرادها به في نفس الامر اما واسطة في الثبوت
او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولية اولاً وبالذات ثم يتصف الطبيعة من حيث الاتحاد معها
ثانياً وبالعرض ح ما كان الاشكال بامثال هذه القضايا الا ان صدقها محصورات يستلزم ثبوت المجهولية المطلقة اولاً وبالذات لافراد
موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن ح ما قيل ان الافراد لها اعتباران الاول اعتبار نفسها والثاني اعتبار وجودها
بوجود الطبيعة بالعرض وهي من حيث موجوديتها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجهولة مطلقة بنفسها ويكفي لصدق القضية
هذا الوجود العرضي ففيه انه يكفي على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هي الافراد
وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغواً لا طائل تحته
على انك قد عرفت ما فيه **الثاني** ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب
وهذا تحكم محض لان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جداً **الثالث** ان هذه القضية غير بتية وحاصلها ان
ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق لامتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبين ولا يخفى على المتامل
ان حاصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتية مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية كانه تسليم للايراد **الرابع** ان هذه القضية
وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضي الا ثبوت العنوان
في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناك في نفس الامر **والحق** انه لا معنى لكون القضية موجبة
بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه لا ان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفاً بالمحمول ولذا تستدعي صدقها
وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجوده فكل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم ان كانت موجبة
بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود
بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجوداً صدقت القضية الموجبة والا كذبت وان كانت سالبة كانت
حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يكون كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومنها ان انعقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم غير متصور اذ المحصورة لا بد فيها من ان يكون العنوان
مرآة لملاحظة الافراد وحين جعل العنوان مرآة تصير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم واجيب عنه بان القدر الضروري
صدق العنوان بالفعل او بالامكان مع جعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية متضمنة عامة او عرفية عامة معناها
ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان ممتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا
واورد عليه بانه لا يقلع عرق الشبهة اذ لو قررت الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق دائما ممتنع عليه الحكم دائما وكل مجهول
مطلق من كل احد ممتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يتمشى الجواب بعدم صدق العنوان لا بالفعل ولا بالامكان **قال** المصنف في
شرح المطالع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول المطلق
دائما معلوم بالذات ومجهول مطلق بالفرض ووجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق دائما
يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي
فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلومة باعتبار اتصافه بصفة
المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا دائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
المطلقة الدائمة **فان قلت** اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وامتناعه مع ان المعلومية تقتضي
صحة الحكم واثباته **قلت** هي وان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المجهولية قال في تلخيصه
ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي وللعقل ان يجعله ملحوظا بالذات وان يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية
واذا جعله مرآة لاحظها من حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومية
مترتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها
ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مترتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم بصحة
الحكم لا بامتناعه والحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن
مجهولة مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها
باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية بتية يرجع حاصلها الى ان
ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة الصادقة
صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف
اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه يمتنع عليه بحسب الفرض والا لم يبق مجهولا
مطلقا وايضا على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد تصير الافراد معلومة فلم يبق الا افراد هذا المفهوم فتامل

وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم **قوله** او زوال الشيء الخ افاد بعض
الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه فتحقق العدم السابق كما في الحوادث مسلم وان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن
الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض
الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون مع ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا

قوله فلم يأت آه **قال** في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان
الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغير ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت **انت تعلم** ان هذا المنع ليس بشيء
اذ حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الاستحالة الا من
وجوده في مرتبة العقل الهيولاني لا من حصول ذلك المفهوم اولا في النفس مع انه لو سلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا في ابتداء الفطرة
فلا يندفع به الاشكال ايضا كما عرفت وبعضهم اجابوا بان الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه لا بحصول ذلك الوجه منافيا للمعلومية
اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ للانكشاف فنختار ان يدرك المجهول مطلقا بمفهوم المجهول المطلق صادق عليه وجه من وجوهه لكن لا يلزم
من حصول هذا الوجه في النفس انكشاف ذلك الشيء لكونه منافيا للمعلومية ورد بانا سلمنا ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه
معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا ولا شك في تنافي المفهومين يلزم اجتماعهما بالبيان المذكور وايضا القول بكون مفهوم المجهول المطلق
وجها للشيء ومنافيا للمعلومية قول بالمتنافيين **والحق** في الجواب ما قال بعض المحققين قدس سره محصله انه ان اريد بالمجهول المطلق الذي
فرض حصول مفهومه المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله في العقل لا نسلم
ان [illegible] صدقه في زمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون [illegible] سابقا عليه ان اريد به المجهول المطلق دائما فلا نسلم حصوله اصلا اذ لا يصدق
على شيء انه مجهول مطلق دائما بمعنى انه لا يمكن تعلق العلم به بوجه في زمان ما ضرورة ان كل شيء يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان ما وان اريد به المجهول
المطلق في زمان حصوله فهو ايضا عنوان بلا معنون اذ وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق ايضا ضرورة استلزام
حصول المقيد [illegible] حصول المطلق من المجهول المطلق الاعم [illegible] على شيء اذ كل شيء يصدق عليه انه مجهول في مرتبة العقل الهيولاني مثلا
فعند حصول ذلك المفهوم يكون الاشياء كلها معلومة فلا يصدق المقيد على شيء فلا يكون عنوانا لشيء فلا يكون شيء معلوما بهذا الوجه فلا يلزم الاستحالة

قوله اي بعض الاعاظم آه حاصل ما افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو
عدم له والظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذات الشيء قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية
اصلا وان حصل [illegible] عدم لاحق فالاتزم [illegible] ثم يمكن [illegible] التقريب بحيث احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو عدم له
[illegible] بالجملة ان اريد بزوال الشيء مطلق انتفائه فالحصر ممنوع [illegible] الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق [illegible] ان يكون انتفاء
عدما سابقا فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير متناهية [illegible] تم التقريب [illegible] مطلقا [illegible] الادراك [illegible] معلوم

كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل حينئذ قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل
يوجب عدم تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك
الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء. والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء لادراك آخر
فالادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين
وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين
فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين مع يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث لاوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس ثم يكون الى غير النهاية فافهم

عنه ليس بشيء اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان كون الادراك عدما سابقا يوجب ان لا يمر على النفس زمان تكون
فاقدة للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولاني
او على حدوث النفس واما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة
على تلك الادراكات وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام السابقة
للادراكات الثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس واستعدادها التام للانكشاف فالعلم حقيقة هو العدم السابق للادراك المتخصص بالنفس
المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا للادراك يجوز عند العقل هذا الاحتمال ايضا فلو اختص العدم بالعدم الطاري
يبطل حصر الاحتمالات في الدليل فلا بد من تعميم العدم بالطاري والسابق بالصفة المذكورة مع لا يلزم الادراكات الغير المتناهية على
سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه اذ النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما ومنشأ للانكشاف لا تخلو الكونها غير مستعد للانكشاف فيها
قوله كما في عدم عدم آه قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه المراد بالعدم
القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء
للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق والحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا
اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق كما لا يخفى
قوله وانتفاء انتفاء الشيء الخ ان اريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام مم
فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء عدما ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم عدما لا وجودا وما نحن فيه كذلك فرضنا
وان اريد به بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجودا او عدما لم يلزم منه تحققه وجودا
فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي الا ان يقال ان الادراكات الادراكات عدمية بعضها عدم لبعض آخر منها وينتهي الى
ادراك وجودي لاستحالة فيكون هذا الادراك الوجودي يعود اذ حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الوجودي

قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته و لا تختلف ابتداء و اعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن متلازمان امكانا و وجوبا و امتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
و ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلثة
الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة و واجبة
لذواتها حال كونها موجودة و فيه انسداد باب اثبات الواجب و تارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق ان زيدا معدوم و ثانيا
لا معدوم و ثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس و الثاني من كلمة لا و الثالث من كلمة معدوم فههنا عدم ثم عدم ثم عدم فلزم اعادة

ضرورة ان انتفاء انتفاء الشيء عين وجوده وههنا النفس يستلزم وجود ما ينتفي بانتفاء المضاف اليه هذا الانتفاء اعني
فكذلك الشيء و كذا يعود ذلك الوجود عند حصول كل ادراك هو انتفاء لاحق لمراتب شفع و عوده محال لاستحالة عود وجوده الذي
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان و من المحال عوده و بهذا ظهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره
ان عود الادراك السابق بعد انتفائه ليس باعادة المعدوم لان الادراك السابق عدم و المستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي
كان موجودا قبل وجوده واما اعادة العدم فمتحققة لان العدم السابق ينتفي بلحوق الوجود ثم بانتفائه يعود العدم و تصير
عدما لاحقا وان كان حقا كما ستعرف لكنه غير وارد على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى ✦ ✦

قوله نوقض الخ هذا استدلال على جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حيث قال لا يمتنع وجود المعدوم الثاني لذاته
و لا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته و هو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق و لا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص و لا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او
لازمه و لا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف في ذلك الواحد ابتداء و اعادة بحسب حقيقة
ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان و كذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء و اعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذن متلازمان امكانا و وجوبا و امتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ماهياتها و لو جوزنا كون شيء واحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا و مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه و امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق و مغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا و المطلق او المغاير واجبا و فيه مخالفة
لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و يقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء
الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه و غناء الحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة و واجبة لذواتها حال كونها موجودة

فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل فى ذواتها كافية فى حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع هذا كلامه وتعقب عليه العلامة التفتازانى
فى شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين فلا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واحد واجبا فى زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
فى زمان آخر او بالعكس او يكون ممكنا فى زمان ثم يصير ممتنعا فى زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبى او اضافى فلا تقتضى ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا
بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات البارى تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب
عن وجوبه الذاتى الى الامتناع الذاتى لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيد اذ لم يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الوجوب الذاتى بناء على ان اقتضاء للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد ايضا فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلى اى امكانه ثابت فى الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه من الامكان
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون شيء فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الشيء
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول المعدوم له وجود مطلقا على حدة
وجوده كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى كما فى اخواته ونظائره على ما تقدم والقائل بامتناع اعادة
المعدوم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله واجعله
ان الشيء الواحد الخ بل انما يقول ان الوجود المبتدى والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات والحقيقة
فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولذلك يناسبه ان
لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر قال المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة مقصود صاحب المواقف
انه لو جاز ان يكون الشيء بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا وفى زمان وجوده
واجبا والغير لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول وممتنع الاتصاف بالوجود الثانى لجاز ان يكون الحادث ممتنع
الاتصاف بالوجود فى زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود فى زمان وجوده الا انه تسامح فى قوله لان الاشياء المتوافقة فى الماهية الى قوله
ولو جوزنا الخ وكان حق العبارة ان يقال ان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب تساويها فى اقتضاء ذات الحقيقة اياها وقوله لو

والاعتذار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او تخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك عدم ثابت فيعود والثبوت غير مسلم عند الحكماء فاحتجوا على استحالة الاعادة بحجج منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لان النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول مع ثبوت ان في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه

معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان عدمه وجها وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقية او اضافية يجوز ان يقتضي الذات الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر لا بخصوصه فلا وكذا لا يمكن ان يقتضي شيء بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه بخصوصيته فلا ومراد شارح التجريد هو هذا وح لا يندفع بما ذكره المحقق فتامل

قوله والاعتذار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم الطارئ المستفاد من كلمة معدوم غير السابق المستفاد من كلمة ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ذلك الادراك كان عبارة عن العدم والازالة فاذا اعيد حين ظهر بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم دون الوجود وهذا ليس بمحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه بصيرورته عدما لاحقا فعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم والحاصل ان اعادة العدم ليس بمنكر ضرورة انه واقع في العدم اللاحق للحوادث والادراك عدم وانتفاء فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق الدواني مبني على ما قال اولا من ان الانتهاء الى ادراك وجودي وح يلزم عود الوجودي الاول مع ما قيل ان الذي يجوز في الاعدام العود مرة بان يحصل عدم شيء بان يوجد ثم يعود العدم بزوال وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهو محال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود فقد لزم عود المعدوم وجودا وههنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة ففيه ما قال بعض المحققين قدس سره ان هذا انما يتم فيما اذا كان الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم عدم العدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم جوازا الا ان يقال عدم العدم في كل مرتبة يلازم الوجود فافهم

قوله والجواب آه هذا الجواب ليس بشيء لا لما زعم المحشي ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا لانك ستعرف عن قريب ان وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في عود النفي الثابت كما لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد وهذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تميز بين العدمين في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله منها ان تخلل العدم آه تقرير هذا الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان يتخلل العدم بين ذاته الواحدة لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود ودون العدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه اذا اعدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر فيه

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وكذلك بين وجوديها المفروضين اللذين هما
وجود واحد بعينه للذات الواحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان الشيء سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان مع ذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات ايضا يلزم ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا هكذا قرر المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد واعترض
عليه بوجوه الاول انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
في زمان ثالث فالتخلل انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله ورد الخ **قال المحقق**
الدواني رح تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به ولا يمكن ان يقال انما يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بداهة اذ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة **الثاني** انه لم لا يجوز التميز
بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو كان وحدة التشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المعاد والمبتدأ
شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة ومتمايزان بعارض غير مشخص لكنه ليس كذلك **اما اولا** فلان تلك العوارض اعراض
حالة في الشخص والعرض يتشخص بمحله كما بين في موضعه فلا يتشخص محل العرض به **واما ثانيا** فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
وضعه وكيفه وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان زيدا في كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض لا توجد
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص مع تبدل عوارضه او لم تبدل **وتعقب عليه المحقق** رح بان هذا لا يحسم مادة الشبهة
اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء التشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالتشخص مع تمايزه بحسب القيام
عن نفسه بحسب القعود وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع ولو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ المشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره **الثالث** انه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شيء من الاشخاص
زمانا والا يلزم تخلل الزمانين بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء **واجاب عنه المحقق** الدواني بان الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة وحدة **واورد** عليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ التقدم عرض اولا للزمان وعرضه
غيره بواسطته **واجيب عنه** بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم الاب على نفسه او مجازيا كتقدم زيد على نفسه

وهو محال فيه تزييف بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير
فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت وعاد الى الحق
واعترف ان الوقت ليس من المشخصات +

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدم الذات
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي
بينهما وفيما نحن فيه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتاخر وهذا محال
قطعا يقال لا نقول ان له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان وجوده الواحد له مرتبتان متقدمة ومتاخرة
كما قلتم ان وجوده الواحد له زمانان متقدم ومتاخر من غير فرق والحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم عسير فتامل
قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو كتقدمه على نفسه بالذات وايضا يلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في
زمان واحد انه مبتدأ معاد وايضا لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وايضا
يلزم التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المعاد والوقت المبتدأ بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا لم يكن اعادته له
بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل فافهم
قوله والوقت ليس منها الخ قال المحقق الدواني رحمه الله لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية
مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود وتخلل العدم لم يبق التشخص او ان الآن الحدوث مدخلا في تشخصه لما بعده
من الزمان لا ان في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة والظاهر انه لم يرد ان الزمان المتصل المستمر من آن
حدوثه الى آخر زمان البقاء له مدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع ان زيدا كان
في كل آن يفرض بل اراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها له مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم
قوله كيف وقد حكي آه قال المحقق الدواني رايت في الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ
بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح
ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات
قوله فبهت وعاد الخ قيل للتلميذ ان يقول انا انا باحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولا
وانا اقول ايضا ما كنت اقول اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول وهذا موافق

ومنها انا فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وح لا تميز المعاد عن المستانف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز فدفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة اعادة الوجود المعدوم بما فى تغير قتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق فى النفس ادراك كان فى الآن السابقة ثم تعقب عنها فهذا الاستفار ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون فى قوة الموجبة المعدولة

لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال ورده الشارح فى حواشى شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهى اولى ومن البين ان انا وانت جزئيان لو فرض التعدد فيهما صار كليين ثم بين قول الصوفية قدس اسرارهم وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس فى الذوات والهويات بل فى اوصاف غير مشخصة من حيث هى صفات تابعة وغير مستقلة والا تخفى ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل فى الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار ولا التبدل فى اوصافها وتوابعها كما يقول الصوفية قدس سرهم

قوله ومنها انا فرضنا الخ قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ثم يلزم عدم التميز وبالجملة لا تعلق لهذا البحث من اعادة المعدوم واجاب الصدر الشيرازى فى حواشى الهيات الشفاء بان فرض المثلين من جميع الوجوه حيث ما كان وان كان افعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة ويرد عليه انا لا نسلم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اى المثلين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الواقعى لجواز ان لا يكون على تقدير فرض مثلين كذلك بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور على تقدير تسليم تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما انما لزم من فرض المثلية على النحو المذكور لانه محال قطعا او من فرض الاعادة معه لانهما ممتنعة الاجتماع لا بمجرد وضع الاعادة

قوله ودفع بانا نمنع الخ محصله ان عدم التميز بين المعاد والمستانف فى نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية كيف ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع قال الصدر الشيرازى فى حواشى الالهيات الشفاء ان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف فى الماهية او فى العوارض المشخصة فاذا لم يكن التخالف فى الماهية ولا فى العوارض المشخصة لم يكونا متميزين اصلا بحسب نفس الامر وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مستانف وفيه انه ان كان المراد بالعوارض المشخصة ما يشمل التشخص فمسلم ان التميز بين الشيئين فى نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى الماهية او فى العوارض المشخصة لكن ح كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة اذ هو فرض امر محال هو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز اصلا فى التشخص فالمحال اللازم على هذا انما لزم من فرض هذا المحال لا من حيث الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز فى الواقع كما فهم

قوله فهذه الدلائل الخ انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست القاضية على استحالة عود العدم المعدوم اصلا لان العدم عبارة عن انتفاء الشئ وليست الاعدام اشياء متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيئ او محال لنسبة لا بد لها من طرفين يكون العدم بعد الوجود

وانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء انتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت فقط والاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلا نسلم ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما
نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وحتى
قوة نقيضيهما فيزاح بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الادراك الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى فعليه البيان
وهذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب وللناس فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو زائد فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالخاص السابق
قوله بداهة بطلانه مبني على ان اللاحق ازيد على السابق وهو لا يجتمع معه لا سيما التقريب هذا ايضا ان كان لا يتصور تعدد تكون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

غير العدم قبله فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اعلم انه لا يعني التمييز بين ذات معادة وعدم سابق اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لبعض اجزاء الزمان ثم مقارنة
الوجود لبعضها ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق يتخيل الوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب مميزا بين العدم المعاد وبين العدم السابق
وهذا كما [illegible] وجود المعدوم لان الموجود اذ ينتفي [illegible] ثم لو عاد وتحقق انه باعتبار يحكم ان هذا هو الموجود ولا اذ ليس بينهما امر مشترك مستمر من وجوده
الاول الى هذا الوجود ويلزم ان لا يبقى فرق بين الوجود المبتدأ وهذا المعاد لان كلا من احدهما وجد بعد ما لم يكن شيئا اصلا كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله انتفاء هذا الانتفاء الخ فيه نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك الانتفاء
الاول ايضا انتفاء ثابت لكونه ادراكا ايضا فصح ان يكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا نسلم انه في قوة
السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت ولا شك انها ملازمة
للموجبة المحصلة اذ لو لم يصدق محمول الموجبة المحصلة لكان انتفاؤه ثابتا على موضوع الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت فيلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود
قوله فمع وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة لجواز ان يكون
لصدق الموجبة المعدولة مانع كفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة
المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا
وفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء من قبيل فرض ارتفاع النقيضين
قوله فلا نسلم التلازم الخ هذا المنع مكابرة محضة اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تستدعي
وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فتجويز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع مصادم للبداهة والحاصل

كانه اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم متزائدة يوما فيوما بمعنى مامر اليه الايماء هو يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات فى الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة فى الزمان السابق بالمعنى الذى قصده قائل **قوله** ويضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ماذكره صاحب المطارحات فى الشق الثانى يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام فى نفسه كما يدل عليه قوله كما ذكره فى الشق الثانى فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكاتها هى فى قوة النفس ضرورى يحسب تحقق تلك على هذه اما على الجميع او على سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله** الحصر المردد الخ يعنى لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين هو الخلف وتحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشئ الزائل والحكم ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه

ان منع التلازم بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما فى قوتهما اعنى العدم الثابت والعدم المحض وكذا بين نقيضيهما وبين ما فى قوة نقيضيهما وهو ثبوت انتفاء الشئ وتحققه عند وجود الموضوع كما قال بعض المحققين قدس سره خروج عن الفطرة الانسانية فتامل **قال الشارح** الاثبات الخ **قيل** هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللواحق ازيد من السوابق بان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة وفيه بحث بان اجتماع اللواحق لا يتصور الا باجتماع السوابق لان السوابق ان كانت موجودة فثبت اجتماعها وان لم تكن موجودة تحقق ارتفاعاتها والا لزم ارتفاع النقيضين فاذا تحقق ارتفاعاتها لزم تحقق الادراكات قبل ما فرضت متحققة فافهم **قوله** كانه اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره المحشى لكان يكفى للشارح ان يقول لو كان كل ادراك زوال السابقة لم يحصل ملكة على الوجه المذكور مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع ان قوله مع ان تزائد العلوم بصيغة الجمع يابى عن هذه الارادة وقال بعض المحققين قدس سره ان المراد زيادة العلوم الموجودة فى سن الكهولة وهذا ضرورى يعرف بالوجدان فلو كان الادراك زوال الادراك السابق لما كانت العلوم الموجودة فى سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة ويرد عليه ان ظاهر كلام الشارح آب عن هذا التوجيه ايضا اذ لو كان مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع فى زمان واحد للنفس ادراكات كثيرة مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان **يقال** لا امر فى العبارة بعد وضوح المراد بين كذا افاد استاذى الاستاذ قدس سره **قوله** فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين ممنوع اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التعاقب فى الادراكات فوقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم الاجتماع فى وقت واحد ووجه **الدفع** بما ذكره المحشى ان ليس غرض الشارح ان المقدمة التى ذكرها صاحب المطارحات فى الشق الثانى يعنى قوله فللنفس قوة ادراكه دليل تام فى نفسه على تقدير كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة التى استعملها صاحب المطارحات فى الشق الثانى يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه كما يدل عليه

قوله لا زوال واحد والا لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم
اجتماع الالتفاتين نحو المعلومين في آن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا تعلق علم بشيء
الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان
اليهما قبلهما في آن واحد واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد بالتفاتين متغايرين
وبعد هذا لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد
للعلم بذلك من زوال آخر والا لاستوى حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما وقيل هذا الا اما ادعينا لزومه فيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل
الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل لو جد ليس الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على
تقدير اذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او لفاصلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الافاضل ايضا

قوله كما ذكر في الشق الثاني واما منع تلك المقدمة فخارج عن مقصود الشارح لان المنع الذي يورده الشارح نفسه على تلك المقدمة
قال الشارح وذلك لان الزائل آه اعلم انه لو فرض تعلق الزوالين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا سبيل الى الاول
لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده اذ المنسوب اليه واحد فالمنسوب اليه كذلك ولا سبيل الى
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم عود المعدوم
قوله والا لبطل الحصر الخ انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد
عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان منافيا له ولان يكون للشيء الواحد نقيضان فافهم
قوله قبلية الخ اي قبلية ذاتية مجامعة مع المعية الزمانية قوله وفيه ان الثابت الخ اقول فيه ان المحقق الدواني وغيره من المحققين
قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا او امرين في زمان واحد او آن واحد ممتنع فما لم يزل التفات
لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء
قوله واما او لفاصلة الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما مهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا فلا بد
في تعلق الزوال من التعاقب والا لزم حدوث العلمين في آن واحد فيلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني
ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين والا يلزم
استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول وما زاد حين العلم الثاني شيء لاتحاد الزائل والزوال
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده المحشي بقوله والا لكان العلم الخ انه يلزم على تقريره المصرح اتحاد العلمين
المتعلقين بمعلومين وعلى هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين او الاستحالتين المذكورتين كذا افاد بعض المحققين قدس سره وبهذا ظهر ان اذ التعليلية

فسخيف عندي فتأمل **قوله** لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا لكنهم لم ياتوا عليه
بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال الى
ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيّرهم عن الطريق المستقيم وامالهم عن النهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق حساس عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ
فاذا قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم
على خلافه لانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين بالضرورة ان القاضي على شيئين لابد ان يحضره المقضي عليهما والايجاب الحكم على المذهوب
والمنسي هو كما ترى ايضا او تصورنا الشيء بحد لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال

بعد قوله يلزم اعادة المعدوم غير موجه اذ لا يصح ح قوله اذ اعدامه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم لعدم استلزامه لها الا بالاخرة
قوله فسخيف آه لم يظهر وجه السخافة الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **وقيل** في وجه السخافة انه على هذا التقدير
يبقى كلمة او بلا عديله **فلا يخفى** سخافته **قال الشارح** لما اشتهر آه **قيل** ان الالتفات غير ضروري للعلم والا لزم توجه الباري سبحانه
الى اشياء غير متناهية معا واذا لم يجب التوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال الواحد علما بشيئين
ورد بانه لو سلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلابد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم امكان الالتفات
الى شيئين وهذا القدر يكفي للاستحالة واما قوله والا لزم آه فلا استحالة فيه اصلا بل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية ضروري
قوله لانه حين الحكم آه يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الى
الطرفين معا كيف ولو كفى تصور الطرف الواحد في آن ثم ملاحظة الطرف الآخر في آن آخر لصح الحكم على المذهول والمنسي
واعلم انه قد يستدل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها
ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقرر من معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس
الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى وسمع في هذا الحال لفظا دالا عليه تلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك المعنى
فقد اجتمع الالتفاتان اليه واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه اذا سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات
عن المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول وحدث بعده التفات آخر
وفيه ما افاد الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا نجد بالوجدان بداهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا ونلتفت اليه باعتبار
المشاهدة واذا سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل في ذلك الالتفات مستمر لا يجوز انكاره مكابرة ولو تنزل
عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد اتفق لنا مشاهدته ففي هذا الآن اما ان يحصل صورة وحدة والتفات واحد اليها
او صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقديرين الاخيرين يبطل ما ذكره وعلى الاول

وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين قوله ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله سبحانه والعقول
المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان التي يمكن ان يكون شيء من معلوماتها موجودة بالقوة بل لا بد من حصولها بالفعل ودوام
ما حصل وقد اقتدى بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة قوله لعل في الكشف الخ فيه اشارة الى البعض

يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي او تخلف المعلول عن العلة التامة والقول بان علة سماع اللفظ لفهم المعنى او الالتفات
واستقلالها في العلية مشروط بعدم وجود علة اخرى كحصول المعنى في الذهن قبل الالتفات مكابرة محضة ومنها انا نعلم بداهة ان مدارا زيد والانسان
انسان مجمل ان تفت الى ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من التاويلات التي لا تخطر ببالنا تلك الامور اصلا

قوله وايضا المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال لقول من خصص وقال لا يصح التفات النفس في آن واحد الى الحكمين وان جاز الالتفات
في آن واحد الى الطرفين ومحصله انه لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا والا يلزم استخراج النتيجة مع الذهول
عن احدى المقدمتين وعلم المقدمتين معا يستلزم توجه النفس اليهما حين العلم بالنتيجة وقد علم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه ابتداء الى النسبتين
الملحوظتين تفصيلا ولو توجه الى نسبة وقضية في آن ثم توجه الى قضية ونسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز
واعترض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي دفعة فقد حصل ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان قلت
قد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس انما هو اجمالا لا تفصيلا فلا التفات هناك الا الى شيء واحد مجمل قلت ان القضيتين ان
حصلتا مع اشتمالهما على النسبة التامة الحاكية فلا اجمال لان الحكاية بنسبة لا تعقل الا اذا تعلق العلم بهما تفصيلا وان حصلتا من دون اشتمالهما على
النسبة الحاكية فالمقدمتان منخرطتان في سلك المفردات لا تصلحان لتعلق التصديق بهما فلزم ان لا يفيد الحدس التصديق ولم يمكن ان يقال لبعض المحققين

قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب سبحانه والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن
قياس مع الفارق كذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق في توجه النفس الى شيئين
او شيئا واحدا انما يمتنع ما دام لها تعلق بالبدن كما يدل عليه كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة

قوله وتبعه الفاضل الخوانساري قال الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يمكن توجه النفس والتفاتها
الى شيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفاتين الى المحكوم عليه والمحكوم به
على حدة بداهة والالتفات السابق غير كاف والا لجاز الحكم على الامور المنسية المذهول عنها ووجود الصورة من دون الالتفات
مما لا يجدي اصلا ثم قال هذا الحكم اما من الاغلاط المشهورة او له تاويل قال الشارح وقد يمنع تارة الخ هذا المنع عجيب
اذ القول بعدم ترقي النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون
على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها للابدان اذ اهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
لذات النعيم اما لذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما الحسية او العقلية
وبهذا القدر مما لم ينكره احد من المسلمين من المشائين والاشراقيين فمنع كون علوم النفوس غير واقفة عند حد غير مسموع

فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي بعد الموت ثم ايضا من الظاهر ان المثوبات غير واقعة وهي ليست الا ادراكات الخ
قوله في النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن علم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يحصل
كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن حد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك
تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان كل
واحد في كل زمان بين آنين كفاية لانه يصلح ان يكون ذلك الابزوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان

قال الشارح لما تقرر آه هذا الاستناد ليس في محله لو عرض بعض ابيته الكشف المشهود ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج
في العلوم المتعلقة بباب السعادة والفوز والنجاح بل انما يثاب ويعاقب بما اكتسب في النشأة الاولى وليس غرضه ان علوم النفس لا تتزايد بعد قطع التعلق عن البدن
قوله فان الشيخ الاكبر آه قال الشيخ الاكبر في الفصوص فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له
من الله ما لم يكن يحتسب انتهى يعني اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده واما الحكم الله فقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي اذا مات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من مات
كذلك رحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه ازلا بانه لا يعاقب فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
انه من الناجين عاقبه الحق وجعله من الهالكين لما قضى عليه ازلا فقد انكشف له خلاف معتقده واستشهد بالآية وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون كذا في القيصري فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترقي قلت هذا لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل ايضا مستند اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل وما لا يتوقف عليها مما سبقت له العناية الازلية
على حصوله بلا عمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء الى غير ذلك من مراتب الترقي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكا او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخر
غير الادراك وعلى تقدير كون الادراك والا لا ادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس لما الجمع
سابقا وتلك الادراكات ليست انتفاءات محضة بل تحققات ثابتة لما عرفت ان السلب المحض يلازم السلب الثابت عند وجود الموضوع
قوله ولم يرد الخ هذا الكلام مشتمل على ايرادين الاول قوله ولم يرد الى قوله وح لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل تحصلم

نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المعقودة منه دفع ما يتراآى
وروده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن الزوال او لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فينا لو ان الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي
ان يكون التالي لازما للمقدم بخصوصه لا لنقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الدال على عدم نهاية
الاستثنائي المطلوب بحيث المنع والدفع مستغني عن الشرح قوله يعني انها ضمير للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزائلات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء يكفيه
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن لا يتصور الا اذا
تحقق الزائلات قبله بالفعل فتامل والثاني قوله بل في امكان امر واحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزائل الواحد
للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذاك فامكان امر واحد في
كل زمان بين آنين لا يكفي لانه لا يصح ان يكون زائلا بهذا واليه ايضا فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك زوال صفة اخرى عن النفس فيلزم ان تحقق فينا صفات غير متناهية ولا يمكن ان يكون كل ادراك زوال الصفة جديدة فافهم
قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب لدفع المنع الاول لكان حسنا ووجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزيف بما زيفه المحشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه الخ محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه كذلك سواء كان الادراك عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظهر
ان الاستحالة لم يلزم من كون الادراك زوالا حتى يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي
هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يبطل نقيض المدعى
اعني كون الادراك زوالا يبطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما لزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لا من
كون الادراك زوالا وهذا التوجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ادعاء كون ما في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا تقف عند
حد كما وقع عن المصنف غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناه بالفعل ايضا
قوله والضمير للامور الخ بل الضمير للمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن الافراد عدم
ارادته الا في ضمنها لانه فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد يتوهم

قوله في الحاشية واما على التقدير فتأتيها الخ لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن لعدم خصها على التعاقب بالامور الانتزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية
الموجودة بالفعل صريح لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية **قوله** والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا يخفع وتمثيل النفس اللاتناهي قليل الجدوى **قوله** لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا العشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشراتها

قوله لم لا يجوز آه فيه ان هذا مع كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا ان مرتبة العقل الهيولاني
وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني
على تقدير قدم النفس ايضا فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناه الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان يستحضر النفس امورا
غير متناهية في آن واحد او زمان متناه فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي
محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين
قوله للمواخاة البينة الخ جواب عما اورد انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال ثالث وهو ان يكون العدد
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع واعتبار
المعتبر فحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة فانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع انما التعاقب
والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي **فالصواب** ما قيل ان المقصود ههنا بيان الواقع لا الاشارة الى ابطال شق اللاتناهي في الامور
العينية المجتمعة الى ابطال الشق الثاني في الاثبات وللانفصال بينه لعدم والحق على بطلان عينية الاعداد سواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة
متعاقبة لتعيين انتزاعها **قال الشارح** في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ **اعلم** ان الناظرين لكلامه قد وجهوا بوجوه
بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل جل ما ذكروا في حل هذه الحاشية خال عن المحصول والتحصيل ونحن قد نذكر ما استفدنا
من الاستاذ العلام في حل هذا المقام ثم ننبه على ما عرض للمحشي من الخبط والطغيان في توجيه المرام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي
الذي يكون عارضا لنفسه محمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون له فرد يفرض منه متصفا بمفهومه حتى
يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية **وقال الشارح** في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي المواطاتي
كما انه محمول عليه بالحمل الاولي كالكلي المفهوم وما ضاهاهما يعم من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فسيجيء بيانه ان شاء الله

اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزائه وآحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حصته
نفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي
فرد فرض منه موجودا تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

واما الصغرى فلوجهين **الاول** ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه
ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء لكل فرد من افراد الانسان
كك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد واحد فالواحد الذي عرض لزيد مثلا واحد وهكذا الواحد الذي عرض لهذا الواحد
العارض واحد وهكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع
وهكذا الكلام في غيرها من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والا لم يصح اضافة عشرة الى عشرة فان مميز العشرة
لا تكون الا جمعا كما ثبت في علم النحو **الثاني** ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض لجميع
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرات
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة وعشرة عشرات
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وكذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف كذا
وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا العروض الاخير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة اي عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها
قوله اذ الكلي كما يصدق الخ **اقول** لا يخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع اصلا
اذ كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب اثبات ان العدد
كما يعرض الاشياء التي هي غير العدد من مقولات شتى كذلك يعرض العدد والآحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع
قوله واذا اخذ من حيث اضافته الخ **اقول** انت تعلم ما فيه اما اولا فلان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة مثلا على نفسها صدقا عرضيا موقوف على
اخذه من حيث الاضافة مع ان التكرر النوع الكلي عبارة عما يصدق على نفسه بنحوين من الصدق سواء اخذ من حيث الاضافة او لم يؤخذ كما عرفت من انه اذا كان
العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة

قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لان كل ما يتكرر جنسه ان كان عاليا فهو *
امر اعتباري للدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا
كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيهما وتارة وصفا
عارضا اي بعد اضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه من حيث هو فالذاتية
والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود زيد
خارج عنه وعارض له لخروج هذه الاضافة عنه ان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيهما كالقدم فانه لو وجد منه لاتصف بقدمه

لهذه العشرة ولا توقف لهذا العروض على اخذها من حيث الاضافة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان
لا يحمل على مميزه الا بالاشتقاق حملا عرضيا ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة بل هو يحمل على مميزه حملا عرضيا بالمواطاة قطعا لاتحاده
مع المميز وجودا ولذا قد يجعل صفة لمميزه كما يقال جاءني رجال عشرة كما يقال جاء عشرة رجال وقد يجعل خبرا عن مميزه كما يقال الرجال
عشرة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما انه لعروضه
لسائر الاشياء يحمل عليها حملا عرضيا واذ حمل كل شيء على نفسه بالحمل الاولي ضروري فحمل العدد على نفسه بالحمل الاولي ضروري فلا محالة
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء المعروضة له فيكون
متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق على ما صرح به الشارح في بعض كتبه فتامل ولا تخبط

قوله اي نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح الشارح في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحشي قد اخذ
هذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف ولم يتفطن ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
قوله لان كل ما يتكرر جنسه الخ تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال عقلي لو فرض تحققه يجري فيه الاتحاد
واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواقف
قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي ومعروض له عند المصنف والسيد
المحقق وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الانتزاعي عرضي له وصادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود بالمصدر يصدق على افراده اي الوجودات
الخاصة بنحوين من الصدق الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة قال الشارح
في حواشي شرح المواقف هذه النسوة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للموجود الخاص لان
عرضية المبدأ للمبدأ يستلزم عرضية المشتق للمشتق فلا يتحقق فرق بين صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه على ما يصدق عليها
مع ان الفرق بينهما ضروري **وفيه** ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود لمفهوم الموجود الخاص فمسلم لكن غاية
ما لزم مما ذكره عرضيته لما يصدق عليه الوجود الخاص لا عرضيته لمفهوم الموجود الخاص وان اراد ان عرضية الوجود المطلق للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود المطلق

فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل
موجودا في الخارج فيتصف بامكانه فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهكذا الى لانهاية
فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب الضياء حيث قال والحق انه اي الواحد ليس
بعدد وان تألف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لاتحاده مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين
بين المقولات لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري
او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث اراد
بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمناشئ انتزاعها وهي المعدودات لا الخارجي
مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله شيء يعتد به
اذ المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يخفى
قوله فان حدوثه الخ لا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فلو كانت مسبوقة بالعدم لكان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في البواقي وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والا لكان
قديما فالموصوف اولى بالقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقي والا لاتصف بالفناء
واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعين
فانه لو وجد لكان له تعين آخر وبالجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التسلسل المستحيل
قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجود مغاير للامكان الاول
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فالفرد العارض غير المعروض والفرد العارض ايضا
متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
الكلي المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم بالمعروضية
وبعضها موخر بالعارضية فيلزم التسلسل المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية
لان التسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم التسلسل في حيز الخفاء اذ غاية
ما لزم تسلسل المحمولات على الواحد وهي متحدة وجودا قلت الحمل عرضي فلا بد من قيام مبدا اشتقاق كل محمول
قوله والتباين بين المقولات الخ دفع لما قيل ان العدد كيف يكون محمولا بالمواطاة على معروضه فانه قسم للاعراض وشيء منها لا محمولات على
قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اما على راي الجمهور فظاهر واما على راي الشارح فلان المشتق معنى انتزاعي ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف

قوله ومع ترتبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يتبين بطلانها في الحكمة مطلقاً
بل اذا كانت مترتبة مستحقة لبعضها التقدم ولبعضها التأخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها
فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون
تلك الامور اعداداً مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من حيث اعدامها المتاخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولاً وبالذات
والامور ثانياً وبالعرض ولا يخفى انه لا يحصل الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالاً
للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم بالماهية على اللازم

قوله يعني انه لما استوجب الخ محصله انه لما بين المص لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال وهي ليست
بمحال مطلقاً بل اذا كانت مترتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب
بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه موجبا لكون قوله فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا ومستدركا اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
للعدد الاقل ولا دخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر اصلا حذف الشارح لفظ الاعدام لئلا يلزم الاستدراك ويكون الترتيب بين اعدام
تلك الامور المتاخرة عن وجوداتها وانما اثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالاً اشنع مما في غيره واورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالته
في نفس الزوال وفي غيره معاً اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط فالصواب في توجيه الكلام ما افاده بعض المحققين قدس سره ان مقصود المص
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجوداً وعدماً كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتامل فانه دقيق
قال الشارح لا يخفى عليك آه قال بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزومياً او طبعياً انما يثبت بين المجموعات
التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان آحاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الا واحداً وهكذا فهذه
المجموعات موجودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بنقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
نقصان الواحد منه والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد ولو باعتبار ان كل
مجموع معروض للواحد والآحاد ليست كذلك وبعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن جريان التطبيق باطل لان
المجموع المركب من الآحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من واحدين مجموع ليس تحته انقص منه فيلزم وجود مجموعات
الغير المتناهية بين هذين الحدين ويلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه واقول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا
الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من واحدين بان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاطه
لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من واحدين كيف ما اتفق فلا يستلزم التناهي اصلا حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين
قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الهيات الشفاء يعني يجب ان يقال ان العشرة ليست الا تسعة وواحد

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه
الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه النقيضان المعطوفة احدهما على الاخرى فيكون
العشرة تسعة والعشرة واحدا فان لم ترد بالعطف تقريبا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي
هو ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع احد وكان
مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فقد اخطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء آخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل
صفة للتسعة بل للموضوع بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي احد فذلك ايضا خطأ بل هذا كله مجاز
من اللفظ فغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحيط بعدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه بل
بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من حيث هو واما ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الآخر
مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو
بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان يكون لماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلاثة وسبعة لازما لذلك تابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد
الخمسة بل ذلك كله الى الآحاد وح يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت
تلحظ في ذلك الآحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان لكل من ذلك اعتبار لغير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة
المفهومات بل انما تتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الفيلسوف المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسم من الوجه انتهى **وفيه كلام اما اولا فلان** قوله
فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان
لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منها مما لا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما
واما ثانيا فلانه قال اولا ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما اذا كنت تلحظ الآحاد
فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث
الآحاد لما كان صعبا على التخيل يصار الى الرسوم من الوجه فمراده بالرسوم هو قولهم العشرة من خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كان المراد من
خمسة وخمسة الآحاد وبدون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حد كما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك باطل
كما ذكره اولا وايضا على ما ذكره في آخر كلامه لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول وعلى الوجه الاول حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا
بل رسوم فكان الصواب في العلاوة ان يقول التحديد بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل آخرا الى الآحاد ويكون مآل الخمسة والخمسة

قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اي في حكم العقل تركبهما من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم
عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه
لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى من تلك الاعداد اذ الاحتمال لا يوجب الاولوية

والستة والاربعة ونحوها واحدا واحدا اذا لوحظت الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة عددية مختلفة
اذ يحصل الجميع انها من آحاد عشرة لكن لما كان تركيب جميع الآحاد صعبا على التخييل يصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة الخ اعلم ان قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا بتقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم
كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم
على البعض ولا تاخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وهلم جرا يجب ان لا تقصد من الترتيب تقيدها في المذكور ولولا قصور
العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب كذا قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي وتحصيل الاستدلال ان تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من
الاعداد ممكن فان العشرة مثلا اذا تصورت حدا تاما من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون
شيء من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه اولا بانه يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل لعدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم
صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاعه لعدم وجود منشئه فحين
زوال الامرين مثلا عند حصول الادراكين يزول الاثنان بمعنى انه لا يكون بصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا يحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة ونذهل عن اجزائها ومقوماتها وهذا لا يدل على تركبها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح
بلا مرجح آه اورد عليه وجوه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالته المعقودة لتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة
بينهما نسبة الضرورة وفرع عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم
عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

الجاعل لامتناع تخلل الجعل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التفريع سخيف جدا اذ لا يلزم من حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل العدم ممتنعا ويلزم كون ذات الممكن واجبة لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررها ولا تقررها سيان بالنظر اليها فحين تقررها يتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل وحين ارتفاع تقررها يرتفع مصداقه فلا يصح والسران الماهية الامكانية انما يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورية بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري بالنظر الى ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بما لا مزيد عليه فتذكر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد باولوية تركب العدد من بعض الاعداد دون البعض اولويته عند العقل وبلزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي لزومهما كذلك وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله اي في حكم العقل قوله لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلا من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب هو هذا لا ذاك والتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان تجزيتهما في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات دونها تحكم محض والاولوية في حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد ليس بمؤلف من الوحدات فان تقومه منها ليس باولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمته فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وحاصله يرجع الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ ثم قال رح وان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها جزءا بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك انتهى ومحصله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد ايضا يكون التركيب منها لانها جزء جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فيرد عليه ان اولوية صدق الجزئية عليها لا تستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معا واذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بمجرد ذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول واعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات اما باختلاف الذاتيات كذلك الثانية ان دخول الاجزاء المختلفة واما تارة هذه وتارة تلك في الماهية الواحدة مستحيل قطعا الثالثة ان دخول الوحدات مع هيأة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيأت الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون خصوصيات هيأت الاثنين والخمسة معقول وبدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس كنسبة العرضي الى المعروض في الدخول

واللازم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك لو كان الاعداد محض الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل مع جزمه بان التقويم فى الواقع للراجح لا المرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها الزم استغناؤه سواء
كان تقومها بالكل على سبيل البدلية على سبيل الاجتماع وهو ليس ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان مع الضرورة تشهد بالضرورة والكل انما
الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو بالاعتبار الثانى دون الاول فيندفع بان القدر
المشترك بينها الذى يعنى يتقوم الستة انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

والخروج والتصور والوجود واللزوم والعروض مع الثبوت مع السلب فافهم او جعل اشياء متساوية النسبة فى تلك الامور فالتقويم ببعضها
دون البعض ترجيح بلا مرجح وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لو كان العدد مركبا من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح
من غير مرجح ولا يرد ان كون شىء دون شىء ذاتيا لشىء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة لم من الصفات
من الجواهر الفردة لما سمعت فى المقدمة الرابعة فان ما فى هذا السؤال ليس حاله كحال نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا
من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان مع الثمانية والثلثة والسبعة وهكذا لزم
دخول الاجزاء مرارا واستغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الموجود فى الشىء لا يتصور دخوله
ثانيا فى ذلك الشىء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بان يكون الاثنان والثمانية كافيا والثلثة والسبعة ايضا كافية مع انه يقتضى استغناؤه
عن الذاتى يلزم تعدد الماهية لشىء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيئة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقانى مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركبه من الوحدات
دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين فى المقدمة الثالثة واورد عليه اولا ان كفاية الوحدات مع الهيئة فى تحصيل حقيقة العدد
مم والذى يلزم ان يحصل منهما مفهوم مساو للعدد فى الصدق وتحقق الحق لكان مجموع الجسم النامى والناطق مع الاتحاد يكفى فى حصول الانسان مع انه
حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر فى المقدمة الرابعة لا يكفى فى الزام الترجيح بلا مرجح فانا لا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة
العرضيات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول دون الآخر فى نفس الامر وانما الحكم العقل بالحكم للجهل بالذاتية كما يحكم العقل فى بعض الفصول
بكون نسبته مثل نسبة الخواص للجهل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركب العدد الفوقانى
من الاعداد التحتانية ان يترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد التى تحتها لان لازم الجزء لازم للكل واللازم باطل فالملزوم مثله قال
قوله واللازم ان يكون الخ فيه ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات مع الهيئة كافية فى تحصيل العدد عند العقل بخلاف
السرير فان العناصر مع الهيئة لا يكفى فى تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها اولى من تركبه من القطعات المخصوصة **قال** الشارح فى حاشيته
لزم استغناؤه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الاولى فى الشق الثانى ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغناء الشىء عن الذاتى
وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة الستة بل يزيد عليها ولعل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة
فى كلا الترديدين واحدا بل كل واحد منهما بوجه على حدة والافلا ريب فى لزوم الاستغناء عن الذاتى على تقدير تركبه عن الكل على سبيل الاجتماع ايضا لاجل الانحصار

قوله فيها لايخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاقتصار في الحصر في اثنين و واحد قوله فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله او على تقدير تركبه آه فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان تركب الثلثة من اثنين و واحد كذلك يحتمل ان تتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره الشارح جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين و واحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي قال الشارح في الحاشية ويمكن ان يقال الخ اعلم ان بعضهم زعموا ان الاثنين ليس بعدد واستدلوا عليه بوجوه ثلثة الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول والثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله ان يكون ثلثة والثالث انه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا فكان الواجب ان يعد غير الواحد وهو محال ولا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف واجاب الشيخ في الهيات الشفاء عن هذه الاستدلالات اما عن الاول فبانا نعني بالعدد ما يكون متألفا من الآحاد والاثنان كك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الوحدة فانما لم يكن عددا لانه ليس مركبا من الوحدات لانه فرد قال واما اصحاب الحقيقة في تحقيق ماهيات الاشياء فلا يلتفتون الى امثال هذه المقايسات الاعتبارات الخارجة عن الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون الواحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا كون الثلثة عددا الا لما ذكر لا لكونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فبان قولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل اذ لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع ان اقله ثلثة على انهم ليس مستحقين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد غير عدد حيث لا ملازمة بين سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد وما قال المحقق الدواني رح في بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى سخافته اذ الكثرة والقلة الاضافيتان من خواص الكم المنفصل عندهم فلا تتحقق في الواحد وما قال ان الواحد نصف الاثنين آه فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم ان يكون كل ما هو نصف شيء قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الآحاد والآحاد هو فوق واحد قال الشارح في الحاشية ثم الوجدان السليم آه قيل عليه ان بعد ضم هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين من الاعداد ولا يحتاج الى قوله وثلثة الخ واجيب عنه بانه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا بدليل آخر من دون حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره

قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي المشترك الذي يعبر عنه بالفارسية بيكتائي والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدري نفس الماهية المتقررة فهي بالمعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض بهذا المعنى عرض و وحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهي وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه قياما انتزاعيا لكنها ليست مداخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هي جنس للشيء بل هي معنى بسيط انتزاعي

قوله باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اہل الظواہر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صورى بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها حد الجزء بناء على ما تقرر من ان الكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصورى فلانضمام مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعانى البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص الكلى بالقياس الى حصصه نوع حقيقى وكذا الوجود وسائر الامور العامة عرض وان لم تكن مندرجة تحت مقولة هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من جواب اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال فى حواشى شرح المواقف ان الوجود ونحوه ليس بعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب فى قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا فتكون اعراضا بلا ارتياب وان قيل ان القيام الماخوذ فى تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام قلنا فم يخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هى باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة كالوحدة والوجود ونظائرهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر فى المقولات قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شئ محصور فى هذه المقولات بل قلنا المقولات عشر فلا يصادمه وجود ما ليس بجنس او مندرجا تحت جنس ضرب لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة نوجد ثم بلاد ابعد لانها لا يتمدنون لا يضير فيهم خارج البلاد قادحا فى حصر البلاد فى العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام فى هذا المقام قوله ظنا منهم آه تحصيل الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صورى بان الوحدة ليست من مقولة اصلا او من مقولة الكيف وعلى التقديرين الامر الحاصل منها وحدها يصدق عليه الوحدة اذ الكلى كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم اصلا ضرورة ان ما ليس من مقولة ليس من مقولة او من جنس عدة آحادها فقط الحقيقة الاحدية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل مما يندرج تحت مقولة الكيف الحقيقة الكمية فلا بد من دخل الهيأة الصورية وقد اورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشى ومنها انا لا نسلم ان الكلى كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء وليت شعرى ما ذا يقول فى الواحد الحقيقى بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد بذلك الاعتبار المعنى هذا وفيه ان معنى قولهم الكلى كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق على الواحد يصدق على الكثير باصداق كثيرة خاصة والغنم والبقر مثلا حيوانات لانها حيوان بعد حيوان وقد صرح به المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة على شرح التجريد اقول فلا ان اراد المورد انه لا يصدق على جميع الاجزاء انه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو ممنوع اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد بعد جزء كثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا المعنى يصحح صدق جزء زيد على جميع الاجزاء [illegible]

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك
قوله ولما مع نفي الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري
وشان الغفلة ارفع منه قوله اذ العدد حينئذ الخ وحينئذ لزوم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة ثلثة
ليست متغايرة مع اربعة واثنين مع خمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروض الخ حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط

على الجميع بمعنى المجموع المغاير للاجزاء فمسلم لكن لا كلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير لا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول
الجزء الصوري ايضا لا مخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل وهذا ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد
من جزء صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايضا والا فلا بد له من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فكيف لا وليست مقولة على الاول
لاحتمال تكونه كما اصلا لان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع انه كيف على الثاني حالها
كحال الوحدات فيتوجه انه كيف يحصل من عدة امور ليست بمندرجة تحت شيء من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء
المادي ههنا الوحدات وهي غير قابلة لاخذ الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي بحذاء الفصل لا تفي في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان
المادة الماخوذة لا بشرط شيء هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا شيء هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة
متنوعة بالجنس من متنوع له اخرى ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
من محل ومحلها الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل
منفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة صورية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فتامل
قوله والجواب آه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ صدق الكلي على الكثير عبارة عن صدقه على كثيرة لا عن صدق واحد
فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن محض الوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل
قوله ويمكن الاستدلال عليه آه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد
انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعتبرة
في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم
قوله حيثية تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه
وان خرجت يكون الوحدات المحضة حقيقة العدد ووجه الدفع ان هذه الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط
وهذا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض
الهيأة داخلة في العدد بل المراد ان الكثير ربما يوخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يوخذ معروضا
لتلك الهيأة فالعروض والهيأة كلاهما خارجان في الذات وتتفاوت الاحكام الخارجية وليس في المعروض هيأة اجتماعية من حيث الجزء

ومثل هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية المأخوذة بشرط شيء ولا بشرط شيء من ان الشرطين خارجان تماما في الهيات المحض

والحاصل ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة
للهيأة المعبر عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا الاعتبار مغاير للوحدات نفسها اذ الوحدات كثرة
محضة والوحدات المعروضة للهيأة امر واحد فدخول الوحدات من حيث انفسها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة
للهيأة وقد علم ان ههنا كلاما من وجوه الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست من مقولة
او من مقولة الكيف على التقدير ليست بكم البتة فليست من مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيأة الاجتماعية
تكون عددا داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيأة الاجتماعية الخارجة واجاب عنه بعض
المحققين قدس سره بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيأة قد تقرر حقيقة عددية
احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيأة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيأة حقيقة عددية
حتى يلزم المجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب اولا بان الوحدات قبل عروض الهيأة لا يخلو اما ان تكون حقيقة
عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيأة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق ما لم يعرض الهيأة الصورية اقول محصل كلام ذلك
المحقق قدس سره ان في اثبات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد
على الوحدات فلا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا ظهر ان كل
وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيأة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية ليست
كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت
مقولة او مبدأية شيء للشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس الشيء ذي المبدأ ولا ان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما حقق الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات حدا لحقيقة العدد ومن ان اجزائه
فقد تم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل ايضا فقد تم بالجنس والفصل حد آخر
فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان او اما خوذ منه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
الجنس وحده والاجزاء آخر يؤخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس وحده والفصل صار خارجا هف وان كان الماخوذ
منها الفصل فمع انه لا يؤخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل وحده حدا او الجنس خارجا اذ لا جزء آخر يؤخذ منه الجنس
وان كانا ماخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان حقيقة فلم يبق الجنس جنسا ولا الفصل فصلا

فاذن بطل حصول العدد من اجتماع الوحدات وحدها بشقوقه ولزم القول بدخول الجزء الصوري حتى يكون الجنس ماخوذا من الجزء المادي والفصل من الجزء الصوري **قال** هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ لا بشرط شيء كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا من الوحدات فالوحدات من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة من حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او لا احد والوحدات مضموما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد حدان مختلفان بالذات بل حقيقتان و**نحن نقول** الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين **الاولى** ان التاليف من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها المولف منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه ضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد لا المحدود فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هما مفهومان يميزهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة **الثانية** ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة باية جهة لوحظت وباي اعتبار اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للمركب منها في كل من هذه الامور والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيها وتحدت فيها باعتبار الاول نعم لا ضير ان يتالف حقيقة واحدة حقيقية تحوين من التاليف من الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان تتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية المتقومة منها حين تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا لامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا **فان قلت** هذا يستلزم ان يكون لشيء واحد حدان **قلت** ان اريد انه يستلزم ان يكون لشيء واحد معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد انه يستلزم ان يكون لشيء واحد ماهيتان متمايزتان احدهما مؤلفة من اجزائه الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزوم ممنوع اذ الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي بنفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تقومت احديهما من جنس وفصل والاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وصدق الجسم عليه صدق ذاتي فهو جنس له متقوم بالفصل ثم انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر والصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه تاليفان مع ان لا يجوز ان يتوهم ان جنسه ماخوذ من العناصر وفصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا وايضا الانسان مؤلف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع تالفه تاليفا غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مفارق محض باق بعد خراب البدن العنصري

وایضا لو کان نفسها فصلا کان حقیقتها بسیطة ذهنیة لما تقرر عندهم ان الفصول بسائط ذهنیة مع انها مؤلفة ذهنیة
من جنس هو الجوهر وفصل یقومه **لا یقال** صدق الجوهر علیه صدق عرضی **لانا نقول** هذا یعنی کونه مخالفا لما اجمع علیه الفلاسفة
لیس بشیء لانها اذا فارقت البدن فاما ان یکون جوهرا فصدقه علیها ذاتی او یکون عرضا وهو بین البطلان ثم بعد تمهید هذه الاصول
العدد حقیقة محصلة مؤلفة تالیفا حقیقیا من الوحدات فقط او منها مع الهیأة الصوریة وتالیفا غیر حقیقی من جنس هو الکم وفصل محصله
ولیس جنسه لا فصله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهیأة الصوریة حتی یقال ان غیر الکم لا یصیر کما باعتبار اخذه وذلک
لا یستلزم ان یکون لشیء واحد هو العدد حقیقتان مختلفتان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهیأة الصوریة والاخری
من الکم المنفصل وفصل محصله اذ ههنا حقیقة واحدة تالفت من الوحدات فقط او منها ومن الهیأة الصوریة ثم تلک الحقیقة نفسها اذا
تقررت مصداق للکم وللمحصله واطلاق التالیف علیها انما هو بضرب من التوسع نعم یلزم ان یکون لشیء واحد تامان وهو ملتزم
الثالث ان الشارح قد صرح فی حواشی شرح المواقف ان محل العدد طبیعة النوع وهی متکثرة وتتعدد بعروض العدد لان التعدد والتکثر
من خواص الکم المنفصل عندهم فلا یصح کون العدد حقیقة محصلة متالفة من الوحدات لان التالیف من الوحدات لا یتصور الا بان یتعدد
ویتکثر وتعددها وتکثرها انما یکون بعد عروض العدد فعروض العدد یتوقف علی تحصیل حقیقة اجزائه وتحصیل حقیقة الاجزاء یتوقف علی
عروض العدد لها هف اعلم ان الشارح انما ذهب الی ان محل العدد طبیعة النوع حذرا عن لزوم قیام عرض واحد باکثر من موضوع
واحد وذلک لان العدد عرض فانه عبارة عن الکم المنفصل وهو انه قائم باکثر من موضوع واحد لما کان موضوع العدد طبیعة النوع
فلا یلزم ذلک اذ هی واحدة **ولا یخفی** ان هذا سخیف جدا اما اولا فلان العدد لما کان عرضا فلا محالة یتشخص بتشخص موضوعه
فعلی تقدیر کون موضوعه طبیعة النوع یلزم تشخص العرض بدون تشخص الموضوع **واما ثانیا** فلان موضوع العدد قد یکون مجموع
امور لا یکون بینها ذاتی مشترک اصلا کما یقال المقولات عشرة فهذا العدد اعنی العشرة لا یمکن ان یقال ان موضوعه طبیعة النوع
اذ المقولات غیر مشترکة فی ذاتی اصلا کما لا یخفی واما ثالثا فلان العدد عنده مرکب من الاحاد فقط ولیست الهیأة الصوریة جزءا منها
فیکون محله مجموع محال وحداته **فالحق** ان یقال معنی تقسیم العرض الواحد لا یقوم باکثر من موضوع واحد انه لا یقوم بالکلیة بان
یکون کل واحد من الکثیر موضوعا له علی سبیل الاستقلال حتی یکون عرض واحد موضوعات متکثرة متعددة وقیام عرض واحد بمجموع
اشیاء من حیث هو مجموع بان یکون الموضوع هو المجموع جائز والعدد کذلک لانه انما یقوم بالمجموع لا بکل واحد واحد **قال الشیخ**
فی قاطیغوریاس الشفاء ما محصله انا لا نمنع ان یقوم عرض واحد بشیئین بان یکون موضوعه ذینک الشیئین معا
انما منعنا ان یقوم عرض واحد بموضوعین بان یکون کل منهما موضوعا له علی حیاله فالاضافات المتکررة کالمواخاة والمماسة
والمجاورة والمقاربة مثلا لا تقوم بکلا المضافین بان یکون کل واحد واحد منهما موضوعها بل
موضوعها کلا المضافین معا وما قال الشارح فی حواشی شرح المواقف انه یلزم علی هذا قیام المحصل بغیر المحصل
اذ المجموع حقیقة غیر محصلة فلا یخفی ما فیه اذ لم یدل علی استحالة قیام المحصل بغیر المحصل دلیل بعد

والالزم خلاف المفروض اذ الاقرار بما لزم عنه الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليها آثار هى سوى مجموع آثار الاجزاء المكونة من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها فى العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم دخول الخ مع انه يكفى بتقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله اجزاء الصورية دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحيثية فى الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول مع وحدة لا تستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر فى الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحاشية

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح

قوله والالزم انه خلاف فى الحاشية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها فى المعنون لزوم الاقرار على تقدير ان لا يكون معتبرة فى العنوان ايضا بكون الحيثية
قوله اذ ح لا معنى لقوله الخ وايضا لا معنى لقوله اذ العدد محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات الصرفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى الجزء الصورى كل نوع من الاعداد نوع آخر متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا من خواص الكم المنفصل ولا يخفى ان كون هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز ح ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم اصلا اذ اتحاد اجزاء الشئ لا يوجب اختلاف نفس الكل نوعا والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل فى ذلك تحكم هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وفيه ما مر فتذكر ثم فى قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه عن الوحدات غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات على قدر معين وهى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهورى انه لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان تكون جزءا من نوع آخر فان النوع الحقيقى لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
قوله لكن الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل ما يتكرر اجزاؤه فهو امر اعتبارى لان الجزء المتكرر كما انه جزء بنفسه كذلك جزء للجزء ايضا فلو كان موجودا فى الخارج كان جزؤه المتكرر متقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام دخول الوحدات دخول الاعداد غاية ما لزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة وجودا ولا استحالة فيه فافهم

اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعنى لو سلم قوله العلة المرجح محض الوحدات اى الكثرة من حيث انها كثرة بان لا تكون الهيأة داخلة فيها ولا عارضة لها فلا نم **قوله** فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لا امتناع تعلق حكم وجودى شخصى كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا اسلے دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول فى باب ضيق يصح استناده الى كل احد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هى كذلك فلا نم الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية **قوله** وبما حققنا من ان العدد ليس جزأ للعدد مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع لكونه جزأ منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا

قوله اى بعد القول الخ **قيل** ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيأة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيأة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات **والجواب** انه لما كانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من غير المجموعات العشر لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموع الذى فوقه وقد فرض ان دخول الوحدات مستلزم لدخول المجموعات فتامل **قوله** اعتبارية الخ **قد يقال** المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جميع اجزائها موجودة حقيقة مثل اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية **واجيب** عنه بانه لا وجود فى الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل فى اعتبار العقل فلا يكون جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة موجودة بوجود على حدة الا فى ملاحظة العقل فتكون اعتبارية **واورد عليه** بان هذا يستلزم ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات **واجيب** بان ليس المجموع مغايرا للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة فى نفس الامر تستلزم امورا مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجودها مغايرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانها فى الخارج نفس المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للهيأة فى نفس الامر لعدم وجود بعض آحاد معروضها انفرادا فتامل **قوله** فلا نم الاستلزام آه فيه ان هذا انما يتم لو كان غرض المحقق الدوانى ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد واما لو كان غرضه ان دخولها دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقرير نفى الجزء الصورى وان كان دخوله دخولات فلا ريب فى الاستلزام لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول الاعداد دخولات كذا افاد بعض المحققين سره **فقال الشارح** بان مجموع ذا الخ اورد عليه بان هذا مبنى على وجود المجموع وجوده فيما لم يكن بين اجزائه حاجة ممنوع فان قلت المجموع عبارة

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت اولا انه لو تم دليلكم لزم من
تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق
مجموع هذين اذ تحقق ثالث موجود اذا تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام
جسم البتة فثبت انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم وقد يمنع مجموع زيد
وعمرو اول من اول وثانيا انه ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منهما وان اريد مجموع الاجزاء في كل
منهما فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث والمفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمرو فلا يلزم من وجود كل منهما وجود مجموعهما الذي هو موجود
ثالث بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى ح عين النتيجة وثالثا انا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء بل المجموع الواحد الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاجزاء مثلا عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود واحد والمجموع موجود معروض لوجود واحد اذ الموجود
الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود واحد كيف يكون عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات والا لكان المجموع
احد عشر وجودات وايضا علية الجزء ليس على سبيل البدلية فكما يكون حد مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية ايضا فلو كان جميع الاجزاء
عين الكل يلزم تقدم الشيء على نفسه واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان الشيئين الموجودين بوجودين قد يتصوران بلحاظ واحد وقد يتصوران بلحاظين
ففي اللحاظ الاول مجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع
نفس الاجزاء ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بانفراده
ومصداق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زيدا وعمرا بانفرادهما جزءان منهما معا فوجود المجموع عنده وجود
الاجزاء مجتمعة مما لا يستراب فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن فذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
وبالجملة تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم دليلكم آه ففي غاية السقوط
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالمجموعات التي ذكرت ليست موجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من
وجود الجسمين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجودها والا لم يكن مجموع الجسمين
جسما وما قال انه ان اريد بجميع الاجزاء آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها مجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزاء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزاء وان لم يكن علة للكل بدلا
الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتامل ولا تخبط ✤

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين جزئية المجموع الناقص للمجموع الزائد بوجهين
الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري فدخل الوحدات بعينه دخول الاعداد
وقد عرفت ما فيه فتأمل **الثاني** ان المعدود وان لم يكن جزءاً للعدد ولكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانا نعلم
بداهة ان زيداً وعمراً جزء زيد وعمرو وخالد فان زيداً وعمراً اي معروض الهيأة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وخالد
اي معروض الهيأة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجاً عن المعروض الثاني ولا عيناً له فيكون جزءاً منه فعلم
ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم ثم **اعترض عليه** استاذ اساتذة الدهر رح بان الدليل النافي لجزئية العدد للعدد ينافي لجزئية المجموع للمجموع ايضاً
فان المجموع الماخوذ من عشرة موجودات موجود فهو اما متألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد واستغناء الشيء عما هو ذاتي له او متألف
من بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال هذا الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نعلم بداهة الخ فغير بين
ولا مبين اذ جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ فلا يخفى سخافته فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناسي وليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم
اناسي وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة عدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وفيه ما فيه **والحق** ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية اذ الترتيب مطلقاً كاف في جريان البرهان ثم لا ريب ان المجموعات لوازم ملزومات
كما بينه الشارح فيجري البرهان **قال الشارح** في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
مغايراً للآحاد الا بعد عروض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للهيأة فيجوز ان لا يكون
المجموع الناقص جزءاً من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء **قال الشارح** في الحاشية لما تقرر في موضعه الخ اعلم
انه وان اشتهر بين المشائين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما اولاً فلان العدد امر انتزاعي
والامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن بملاحظة الا بوجود المنشأ فلا يكون مناطاً لتعدد الحقائق بل
الحقائق متعددة بانفسها واذا تعددت الحقائق بانفسها ينتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
مجموع مركب يسمى عدداً ولو سلم كون الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل
واما ثانياً فلان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها
لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حد ذواتها هذا ما افاد بعض المحققين

قوله في الحاشية وما عتبر معها الهيأة الخ فلا وجه للجزئية اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر

قوله تحقق مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية وصالحة لانتزاعها عنها اذ عروض الهيأة لها فرض اختراعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيأة والا فلا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه ظاهري الخ اذ قد سبق ان العدد ليس جزءا للعدد وعلى تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات ايضا لان دخول الوحدات عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر **قال الشارح** سيت عدم العلة المعينة الخ اعلم ان الجمهور زعموا ان وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول وعدم احدها اياما كان علة تامة لعدمه فعدم الجزء وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم المعلول ولما ورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي كما اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله والا يلزم آه **اجابوا** عنه تارة بان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها فكل واحد من اعدام الاجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعها علة تامة بشرط تقدمه ما على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده وهذا جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول بالشرط المذكور ولا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولا فلان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء واشتراط السبق يبطل استقلال كل واحد منها كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا عدم جزءان من المركب في زمان واحد فاما ان يعدم المركب بعدمين او بعدم احد الاول باطل بداهة وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك العدم مستندا الى كل من عدمي الجزئين فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او الى احدهما فقط وهذا مع انه ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او اليهما معا فلم يكن كل منهما علة تامة ولا بد في كون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثا فلانه اذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب ففي صورة عدم جزئين من المركب القول بان علة عدم المركب مجموع العدمين لا كل واحد واحد منهما يأباه الطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب مطلقا ولا حاجة الى شيء آخر اصلا وكون عدم كل جزء غير مستقل في الحالة المذكورة غير معقول اصلا وتارة بان عدم الشيء ليس امرا شخصيا **فان قلت** لم لا يكون مشخصا او كان عدمه المستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف بتشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ و عدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة وما يصدق
عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فيثبت بعينه الظاهر ان هذا التعليل فلا بد ان يضم مع الدليل
بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ومن لوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشي لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد
ههنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب الا عدما واحدا ان جاز تعددها بطريق الاجتماع فبطلانه يلزم جواز انعدام الكل في ضمن
انعدام الافراد باعدام متعددة وهو ليس بانحو محذور كما في التعاقب الا عدم عليه ولئن كان المراد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا
ولا متعاقبا ففيه انه لا ريب ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات عدمه بعدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن في نفسه
بداهة واذا عدم الكل بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يتصور له سلب عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد علل على المعلول
النوعي ان كان في ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعده لزم الانقلاب اذ تحقق الامكان
الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او متعاقبا عليه
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل و عدم الغاية وغيرها من اعدام العلل التي في تحقق يصدق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها انه عدم الاقل فعدم الاقل عدم العلة المعينة و عدم العلة المعينة ليس علة
لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف يثبت الترتيب بين الاقل و الاكثر بالعلية والمعلولية وانما اورد عدم الشرط
بخصوصه تمثيلا قال الشارح بل عدم علة ما الخ هذا مما اختاره المحقق الدواني رح حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول
عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وتحقق علية
معارض بان ما حسبه من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب يتحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق المعلول الذي هو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى ههنا ايضا اذا ارتفع عدم احدها لوجود احد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى
وذلك لوجوده مرة ثانية ههنا ايضا اجاب عنه المحقق في الجديدة بان العلة التامة لعدم المركب انما كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد
لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء وانما التعدد في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر
المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتحقق العلة
بل ذلك جزء العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد وقع فيما لا مدخل له في العلية
هذا كما ان علة الهيولى هو المجموع الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة النارية مثلا تحقق ذلك

ثم لو زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى تغاير الهيولى ولا من حدوث الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى الا ان علتها هو الطبيعة المنحفظة في الصورتين وهي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل فيما هو خارج عن العلة وكانه ذيل عما ذكرنا من ان المراد واحدا لا تعدد فيه بحسب وان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعرض له هذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في هذه الصورة فلا نسلم لزوم من تكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا وذلك لان تاثير العلة في اتصاف الماهية بوصف متوقف على امكان ذلك الاتصاف وهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة اخرى غير ممكن كما ان اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرر الذي ادعاه وتعرض عليه الفاضل الخونساري في حواشي القديمة ان الجواب الذي ذكره اولا منظور فيه اذ لا شك ان الطبيعة ما اذا كانت علة تامة لشي فيجب ان يتحقق ذلك الشي كلما تحققت تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للممثل له اذ الصورة انما تزول ويجي بدلها صورة اخرى فقط للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى وهو ظاهر وما ذكر في الجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة الحجر اذ حال الشبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك انه ينتفي عدم احد الاجزاء التي هي العلة التامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشي بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو بالوجود فيجب ان يوجد المركب هذا خلف ولا يصح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن لان الامكان شرط التاثير واقول انه وان كان علة عدم المركب عدم احد اجزائه فما لم يتحقق انتفاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدم احد اجزائه لا ينتفي بوجود جزء واحد وهذا ظاهر جدا **قال الشارح** فشي لعينه آه هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون متشخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والمعلول واحدا شخصيا يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر هو حقيقة وبالذات متشخص واحد من المبدا الاول جل ذكره والعلل الاخر التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بعلة بل هي من متممات العلية ولا استبعاد في ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليته بواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد **فنقول** انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظ وحدة عموم بواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشي يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة لها ايها كانت هذا الكلام وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الجائزات منه تقدس وتعالى

وهذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لما لم يمكن عدم الاجزاء مع كون متعلقة ما يتوقف عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون بعينه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبر فيها الهيأة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزء لنفسها بالضرورة فلكونها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولا حاجة ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزء لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل من احد احد مما يتوقف عليه المعلول قد فرضت هي ايضا مما يتوقف عليه الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب

وانما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة الباري تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواقعة بالعلوم علة تامة لكل موجود فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك لا باس ان يكون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل الشرط والمعد اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا بتحقق علته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول بجوهر ذاته محتاج في تقرره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ مادام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه فعلة عدمه ليس الا عدم علة الوجود واذ لما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا تكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول لا يوجد الا اذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علته التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التاثير او بنهج سواه وما زعم في الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير فسينكشف ان شاء الله انه سفسطة ظاهرة البطلان فاتقن هذا التحقيق فانه حقيق

قوله وهذا لا يتصور الخ قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات والهيأة الوحدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية

قوله فتكون جزء لنفسها آه قال بعض المحققين قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا تاما ولا يلزم خروج المجموع فيها لان التوقف عليها ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة لكان معروضا للهيأة فتكون الهيأة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع

قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى كل واحد منها وكثرتها والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد لعلى هذا الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لابد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام قد تحير فيه كثير من الاعلام قوله في الحاشية اذا تحقق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول للعدم علته تامة وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة كما حقق آنفا وقوله حتى يكفي الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة اي وقت الانتزاع كذا المراد في قوله بعيد هذا منشأ انتزاعها ليس كذلك قوله ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى هيأة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا ينحصر اجزاء العلة التامة وههنا تعلم ان العلة التامة قد تطلق ويراد بها مجموع العلل الناقصة وقد تطلق ويراد بها الجاعل الذي تم شرائط تاثيره من الشروط وارتفاع الموانع ونحوها فالعلة التامة بالمعنى الاول ليس منها افادة المعلول اصلا لان الافادة انما هي من جزئها الذي هو الفاعل واما العلة التامة بالمعنى الثاني فهي واحدة بالعدد وكون الشرائط والمعدات بالعموم لا يخرج الجاعل التام الذي منه الافادة عن الوحدة العددية كما عرفت مراد بعض الافاضل من العلة التامة المعنى الاخير فتامل قوله فعدمها راجعة الخ هذا عجيب اذ ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفي بالدفع لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بعدمات جميع العلل الناقصة وما قال بعض المحققين قدس سره ان عدم العلة التامة ليس عدما واحدا متعلقا بها لان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو مانعه الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففيه نظر من وجهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذي مهده الشارح اولا كما لا يخفى والثاني ان للخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ما لكن علة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك الخ حتى تتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها لتتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كلما ان بازاء مبدء الكبرى اعني أ مبدأ الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء لا بعينه لا عدم علة ما كذا افاده استاذ استاذي قدس سره قال الشارح في الحاشية اذ التحقيق آه قد اقتدى بالفاضل ميرزاجان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان فاعلية العدم ترجع الى نفي فاعلية الوجود فليس ههنا علية وتاثير وهذا ليس بشيء لما قيل ان عدم المعلول ممكن قطعاً فهو بسبب وليس معنى التاثير زائداً على هذا القدر وما قال المحشي ان المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه لان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعاً كما عرفت فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول الخ هذا الايراد انما يرد لو كان المقصود اثبات الترتيب بين الاعدام اجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان الغرض منه انه لو كان العلم ازالة فيجب فيما تحقق امور غير متناهية بحسب ما في نفس الامر من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجوداً وعدماً اذ وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل هذا الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا وهذا بحسب الوجود اما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل وعدم هذا الاقل لازم لعدم الاقل الآخر وهكذا وقد تبين بطلان الامور الغير المتناهية المرتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد واما ما ذكره بعض المحققين قدس سره بما حاصله انه اذا بطل عدم تناهي الاعدام ثبت تناهيها فقد لزم ان يوجد سوى ما هذه الاعدام اعدام لها وهي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهي بعد اسقاط الجملة المتناهية منها غير متناه بل يلزم ان يوجد في كل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية ضرورة ان عدمات الآحاد الغير المتناهية غير متناهية فيبطل ببرهان التطبيق ويثبت تناهي عدمها فيلزم وجود ما سوى هذه الاعدام اعدام لها فيلزم وجود اللانقضيات الغير المتناهية

قوله وهو أ في المرتبة الخ لا ريب ان آحاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوزها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اعني مرتبة ب وكذا ج لا تكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بدرجة خاصة لا الى نهاية في جانب عدم التناهي وذلك بحكم الترتيب الاتساق في الآحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة قوله مبدؤها ب الخ يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الآحاد في جانب عدم التناهي فلهذه السلسلة الاخرى ايضاً آحاد وكل واحد منها مختصة بدرجة معينة ومرتبة خاصة لا تتجاوزها مثل ما في الكبرى قوله كذلك بازاء ثانية الكبرى آه وذلك بحكم انتظام آحاد السلسلتين متوالية الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ وانتظام الاوساط لها فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة الخ المراد بالموازاة التضايف والتماثل بين آحاد السلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في النظام المتسق من الجملتين وذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين مطابقا على الاول من الثانية والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا لا يقتضي كون الآحاد من الجملتين ذا وضع ومادة فان فرض التطبيق لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها ذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كذلك يجري في المجردات المحض فانه مع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه ويعهد في العلوم التعليمية استحالة فيه من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تأليفي وقع في امتداد الاتصال او الاتساق كان بحذائه من الآخر بعض معين يماثله من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذا تأتى التطبيق بينهما في آن او زمان متناه ولا خفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين متصلين من المقادير والاعداد والمادية المتسقة المجتمعة في الخارج من حيث هما كذلك وان كانا غير متناهيين تطبيق المبدأ على المبدأ بحيث ينطبق المبدأ على المبدأ فالبرهان ينهض على استحالة وجود ما يكون من المفهوم غير المتناهي من مقادير الاعداد المذكورة ولا ينهض على استحالة اللاتناهي في الامور المجردة عن المادة ولواحقها وجه الاندفاع ظاهر اذ لا يخفى ان وجه الاستحالة لا يتوقف على كون الآحاد الا ساذجا متعينات ذو اوضاع فالتطبيق بين الجملتين لا يتوقف على كونهما وضعيين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعا بتطبيق المبدأ على المبدأ فافهم

قوله وذلك في جانب الخ **قال** صاحب القبسات واما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المغادرة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة التي هي جهة اللانهاية وليس يتصحح تحريك اللامتناهي بالكلية من جهة اللانهاية واخراجه بالكلية عن جهة وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات هذا كلامه وانت **تعلم** انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات وغير المترتبات اما في المجتمعات المترتبات فلا يتمشى ما ذكره اصلا اذ الحكم العقلي الاجمالي بتطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي في سائر المراتب ولا حاجة الى ايقاع الحركة والمحاذاة اصلا بل يحكم العقل بان بكل مرتبة من مراتب النظام في احدى الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى ليستغرق جميع المراتب على الاجمال وهذا يكفي في انتقال الزيادة من الطرف والوسط الى الطرف الآخر اي طرف اللانهاية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بتعيين المبدأين في السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل فالازم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها مقدار الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم ويحصل حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا آه اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء اذ لم ينقل عن احد ولا مجال لهم للتفوه به اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انه الموجود متصل واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء كما صرح به الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى لحصول مقدار الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولو حصل بها مقدار الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة بالقوة او بالفعل على التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان ينقسم الى اجزاء لا تنتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة بنحو من انحاء القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين وفي هذا المقام طويل ليس هذا مقام بيانه

واما الثانية فلا يتجاوز الاربعة عند احد **قوله** في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم **قوله** في الحاشية اي موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال آخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء

قوله واما الثانية الخ لم نفهم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الشخصية فلا يخفى سخافته فان الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** لا يمسه الجواب الخ لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها ووجود المنشأ يكفي لجريان البرهان **قوله** او بمنشأ انتزاعها آه انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى **والحق** انه لابد لجريان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه ولا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست بصالحة للانطباق وبعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع الانتزاع فافهم **قال الشارح** في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع في الخارج اعم من ان يكون موجودة بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان الانتزاعيات الموجودة بوجود مناشيها ايضا احكامها صحيحة فسقط ما قد يتوهم انه لابد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج **قال الشارح** في الحاشية وثبوت الشيء للشيء الخ اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له **ولما** اورد عليه **اولا** انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود لموضوعه متوقفا على وجود موضوعه فذانك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين وهو ايضا محال **وثانيا** ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهريات بل انسلاخ الشيء من ذاتياته بل عن ذاته **وثالثا** بان هذه القاعدة غير جارية في الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بالغير انكر الشارح تقليدا للمحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام **وانت تعلم** ان الشبهة الثالثة غير مندفعة بهذا التشبث **وقال** صاحب الافق المبين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم لثبوته واما بالنظر الى خصوصية الحاشيتين فربما تكون ايضا على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تقرر

المثبت له دون الاستلزام بالقياس الى ثبوته كما فى ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتب بالنسبة
الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما فى العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
لحوق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية ماهية
المعروض بوجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما فى ثبوت الذاتيات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق فى الخاص فما وجه العدول عن المشهور او يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابى هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت ثم ان تخلف فى ثبوت الوجود للشيء فبالنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نقول تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شيء لشيء فى الذهن اعنى فى مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فى اى ظرف كان والثانى
ان ثبوت شيء لشيء فى الواقع فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء يتوقف صدقها على وجود المثبت له فى الواقع والثانى ان صدق الحكاية بثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب مصداقها على وجود المثبت له فى الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق اذ لا شبهة فى ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
فى الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شيء لما هو معدوم محض لعمرى هذا من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود او تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفس ذلك الشيء اذ الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما يكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتى الشيء له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكى عنه والمحكى عنه هو المثبت له اما نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام صفة الى
ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثانى من هذين المعنيين فلا نحكم بصحته على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتى للذات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس فى مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شيء ثابت وشيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت و
مثبت له بل انما نحكم بصحته فى ما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكى عنه ذات الموضوع من حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما فى ما وراء ذلك
فكلا واما المعنى الثانى من المعنيين الاولين فصحيح ايضا اذ لا شك فى ان ثبوت شيء لشيء اى انضمامه اليه فى الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود او الذاتيات للشيء اذ ليس ثبوت شيء هناك فى الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه
واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه وفي المبادي
ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا في الحلول غاية ما يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف له وجود
خارجي محض كونه بحيث ينتزع عنه وجود وهمي للمشتق منشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم

فالتحقيق ان الحكاية بثبوت شيء لشيء فرع فعلية المثبت له اي فرع نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس المراد به معناه الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له فاستظهر هذا التحقيق فانه من اعلاق هذا التعليق

قوله وهذا القدر من الاتحاد الخ اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض
والجزء في هذا الحال له وجود وهمي وجود وحدة وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به و
ذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى بعبارته ومحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اعتبار المعتبر
وفرض الفارض امر واحد متصل ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا يتحقق الحمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة فيحصل الكثرة
ويحدث الانفصال فلا حمل ايضا وبالجملة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ انتزاعها وهو
متصل بسيط كما ثبت في محله وبعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا لا بعد التحليل ولا قبله فلا حمل على التقديرين
والمحشي قدس سره الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح
اصلا لانه ينفي الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فقوله وهذا القدر من الاتحاد
تحريف وتصحيف لكلامه لا تبيين لمرامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية
غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر
اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتأمل لعل لكلامه وجها لست احصله وههنا كلمات اخرى ايضا لسنا نمتها ومنها تركنا ذكرها

قوله بل لارتباط زائد الخ يعني ليس مناط الحمل الانتزاع بل مناطه العلاقة الخاصة التي بسببها وجود احدهما الآخر وهي وجدت في المشتقات ولم توجد في الكل

قوله كما قالوا آه اعلم انهم فسروا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا التصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة
الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في المقصود وبالجملة
هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله فيها الا امتداد الخ اى حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما عرفنا فتعدده وتكثره انما هو بتعدد المضاف اليه الصفة فلو كانت
الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود ومن
ههنا تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وقته وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها
بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا لوحدة الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعي الذي ينتزعه العقل عن الماهيات ان ليس له
فرد سوى الحصص المتخصصة بالتوصيف او الاضافة فليس تخصص الاشياء الا بالاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
اصلا اذ لما كان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع اختلافهما بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقتين او الهويتين بالوجود وما توهم الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة واتصافها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخافته
اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجود واحد فان قلت الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض
قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجود واحد قيام الوجود الواحد بها يكون تخصيص
الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حصة واحدة بالحقائق المتعددة او الهويات المتعددة اذا
جوز ذلك ولم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سواسية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجود واحد قطعا
وما قال في موضع آخر من تلك الحواشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل ولا استحالة في قيام صفة واحدة
بمتعدد في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدرى محصله لانه ان اراد بالوجود الضمني الوجود الانتزاعي
مع الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو ضمنا مع انه مخالف لما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالهوية
وموجودة بوجود واحد وان اراد به الوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله ان الاتحاد آه يعني ان الاتحاد في الوجود بين شيئين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتهما فان كان الاتحاد بين الحقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج
او في الذهن مثلا كانت ذاتياته موجودة بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض اذ اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والابيض
فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابيض فاذا نسب وجوده الى الاعمى والابيض
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

ينافي وحدة الاتصال بينهما اي كونهما مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي سواء كان تحليليا او غير تحليلي
فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في اعدام الخ فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما
المعدودات فبوساطتها قوله خلا عن ايراده الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا يثبت
الترتيب بين تلك الاعداد لا من جهة نفسها ولا من جهة الاعدام المتأخرة لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال
عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الا حصول
واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها واذ فليس قوله لما اشتهر وبما لم
من امتناع استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان كون الادراك انتفاء شيء يستوجب
ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر التعقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على وجه الحلول والقيام به او لا

بين شيئين اتحاد حقيقتهما بالذات ومناط الاتحاد في الوجود بالعرض اتحاد حقيقتهما كذلك والسر ان الوجود عبارة عن المعنى المصدري
المنتزع عن الماهيات المتخصص بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادهما
في الوجود بالذات وان كان اتحادهما في الحقيقة بالعرض يستتبع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك حقق المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد
قوله ينافي وحدة الاتصال اه اذ الواحد بالاتصال لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما يخالفه في الحقيقة او لهم
وحدة بالاتصال اصلا بل انما يكون وحدة بالتماس وظاهر ان القسمة الوهمية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية مشابهة
للكل في الحقيقة كما قرروه في ابطال مذهب ذي مقراطيس قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزائل اه لا يخفى على من له
ادنى مسكة ما فيه اذ لا احتمال لكون العلم عبارة عن الزائل اصلا والا لزم صدق المشتق بعد انتفاء مبدئه اعني العلم الذي هو
ذات الزائل فالعلم على تقدير كونه بزوال امر ليس نفس الزائل بل نفس الازالة او الزوال والقياس على الحصول والحاصل قياس مع الفارق
قوله اراد بالدليل اه دفع لما اورد ان الاستدلال كالسبب الكاسب يكون علة فيلزم الترتيب بل امتناع وجود شخص الحاصل بدونه
ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يوجد بدون العلة وحاصل الدفع ان المراد بالاستدلال ههنا ما هو اعم من التنبيه والاستدلال لان هذا المعنى ليس
كاسبا فلا ينافي الاستدلال بهذا المعنى البداهة كما لا يخفى لكن لا يصح ان يقال الباء في قوله لا ما حصل بالنظر للمصاحبة لا للسببية كما قال البعض المحقق
قوله لان الشيء لا يترتب اه فيه انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي ولو على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها فافهم
قوله فمن الجائز ان يكون الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارجي لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك

قوله العلم یتصف الخ فیه ما افاده بعض الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالکشف فلا ینفع فیما هو بصدده وان اراد بها
المطابقة فی الماهیة فممنوع عندهم الآن ولا یجدی شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد یقال ای فی الجواب
عن السوال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو فی الذهن الخ لا یخفی علیک ان هذا الکلام یصح الزاما علی المتکلمین لا تحقیقا
فان من الاحتمال ان یکون العلم عبارة عن نسبة حاصلة فی العقل کما هو مزعوم الامام ولا یخفی لبطلانه هذا والامام المجاز عم
من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة لیست کذلک

واجاب عنه المحقق الطوسی بان من الصور ما هی مطابقة للخارج وهی العلم ومنها ما هی غیر مطابقة للخارج وهی الجهل
واما الاضافة فلا توجد فیها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فی الخارج فلا یکون الادراک بمعنی الاضافة علما ولا جهلا
قال المصـ فی المحاکمات حاصله ان الادراک یمتنع ان یکون اضافة لان الادراک یوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو کان
اضافة لامتنع وجودها اذ لو کانت موجودة لزم ان لا یکون الادراک لا موجودا فی الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض علیه بانه لم لا یجوز ان یکون بعض الاضافات موجودة فی الخارج
وبعضها لا فیصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع کونه سفسطة ظاهر البطلان اذ لا معنی لوجود الاضافات فی الخارج
اصلا والا یلزم التسلسل وجود الاضافة فی الخارج لا یکفی فی صحة اتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وعدم المطابقة له بالمعنی المناسب للمقام مما لا یعقل فی الاضافة اصلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه یمکن ان یتصور
فیها المطابقة وعدمها وقال الفاضل میرزا جان فی حواشی المحاکمات محصل الجواب ان المانع من کون الادراک
اضافة ان الاضافة ممتنع الوجود فی الخارج علی ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات فی الخارج فامتنع
وصف الادراک بالمطابقة علی تقدیر کونه اضافة اذ یعتبر فی المطابقة اتحاد المطابق والمطابق فی الماهیة
والمتحقق فی الخارج لیس الا طرف الاضافة التی هو المدرک لا اتحاد بینهما فی الماهیة ثم اعترض علیه بان اللازم
مما ذکره لیس الا عدم کون الادراک بمعنی الاضافة علما واما عدم کونه جهلا فلا ولعله ذکره استطرادا وفیه ان المراد
بکون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فقد لزم عدم کون الاضافة جهلا فافهم
قوله فیه ما افاده بعض الاعاظم الخ محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق علی مطابقة امر لامر بالماهیة
وبالعوارض المشترکة بینهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقیقة وقد تطلق علی مطابقة علم و
اعتقاد لما فی نفس الامر ومحصله یرجع الی انکشاف الشیء کما هو وعدمه فان کان المراد المعنی الاول فلا نسلم ان المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنی من شان العلم بل هذا لا یزید علی نفس الدعوی فیکون مصادرة ودعوی الضرورة فی
محل النزاع غیر مسموع وان کان المراد المعنی الثانی فیکون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنی من شان الصورة ثم
بل الدلائل القاطعة قائمة علی ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنی لا یمکن ان یتصف بها النسبة الحاصلة فافهم

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية فذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو وجدت الخ فيا انه لم لا يجوز ان يكون محال لا يستلزم محالا آخر وهو المتغير قوله وبهذا ثبت الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان للمناقشة فيه الخ اي في الملازمة المذكورة ووجهه ما في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لاتمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا هذا آخر ما تيسر لي الى الآن في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى يختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله وصحابته بقدر ما في هذا النظام تمت

قوله اذ عرفت آه قد عرفت انه لا يمكن اتصاف الاضافة بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اصلا

قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان القول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالافلاك سفسطة ظاهرة

قوله فذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا كما لا يخفى ١٢

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد وآله واصحابه
اجمعين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة كه حسب فرمايش جناب مولانا حافظ سيد محمد عبد الله بلگرامى حاشية مولانا محمد عبد الحق خيرآبادى بر حاشية غلام يحيى متعلقه حاشية مير زاهد رساله در شهر محرم ١٣٠٣ هجرى از قالب طبع برآمده مرتب وطيار گرديد وجناب مصنف مد ظلهم حق تصنيف بمهتمم مطبع نظامى محمد عبد الرحمن خان بخشيده وهبه فرمودند وبنابر رجسترى اجازت دادند لهذا بمراد قانون بستم ١٨٤٧ داخل بهى رجسترى گورنمنت كرده شد مرجو كه كسى بدون اجازت مهتمم موصوف قصد طبع نفرمايد

وجه ختم بر خاتمه براى سند اين معنى كه اين كتاب مطبوع مطبع نظاميست مهر ودستخط مهتمم افزوده شد

العبد

محمد عبد الرحمن خان